F. LOWTZKY • SÖREN KIERKEGAARD

SÖREN KIERKEGAARD

DAS SUBJEKTIVE ERLEBNIS UND DIE RELIGIÖSE OFFENBARUNG • EINE PSYCHOANALYTISCHE STUDIE EINER FAST-SELBSTANALYSE

VON

F. LOWTZKY
PARIS

„Die Sünde tritt also als das Plötzliche ein, d. h. durch den Sprung; dieser Sprung aber setzt zugleich die Qualität; indem aber die Qualität gesetzt wird, im selben Augenblick ist der Sprung in die Qualität hineingekommen; er ist von der Qualität vorausgesetzt und die Qualität von dem Sprunge. Dies ist für den Verstand ein Ärgernis, ergo ist es eine Mythe. Als Ersatz dafür dichtet er selber eine Mythe, welche aber den Sprung leugnet, den Kreis in eine gerade Linie auseinanderlegt — und nun geht alles natürlich zu."

[Der Begriff der Angst (26).]

1935
INTERNATIONALER
PSYCHOANALYTISCHER VERLAG, WIEN



Printed in Austria

Druck von Gottlieb Gistel & Cie., Wien, III.

HERRN DR. MAX EITINGON
IN DANKBARKEIT GEWIDMET

Einleitung

S. Kierkegaard ist einer der bedeutendsten religiösen Denker und Philosophen des 19. Jahrhunderts und der Gegenwart. Sein Einfluß auf die zeitgenössischen Dichter und Denker ist bekannt. Es wird angenommen, daß sowohl Björnson als auch Ibsen und Hebbel ohne den großen dänischen Psychologen gar nicht denkbar sind. Pastor Helweg spricht in seiner Schrift über Ibsens „Brand" die Vermutung aus, Kierkegaard habe als Vorbild für den Helden dieses Dramas gedient. In den Werken Selma Lagerlöfs, Jens Peter Jacobsens, sowie in Jakob Wassermanns „Der Mann von vierzig Jahren" und in Thomas Manns „Der Tod in Venedig" werden die von Kierkegaard aufgestellten Probleme weiter ausgearbeitet. Das Interesse für das philosophisch-religiöse Denken Kierkegaards ist bei den bedeutendsten Philosophen und Theologen der Gegenwart, bei Heidegger, Jaspers, bei Karl Barth und seiner Schule und anderen Gelehrten außerordentlich groß. Nach Martin Bubers Meinung gab es im 19. Jahrhundert zwei wahrhaft große Männer: Kierkegaard und Dostojewskij. Heute beginnt sich Kierkegaards Einfluß auch in Frankreich bemerkbar zu machen. Seine Werke erscheinen dort in Übersetzung und in der Zeitschrift „Revue Philosophique" brachte Prof. Jean Wahl, der als der beste Kenner Hegels in Frankreich gilt, im Hegel-Jubiläumsheft einen umfassenden Aufsatz unter dem Titel „Hegel und Kierkegaard". Diese Gegenüberstellung „Hegel-Kierkegaard" birgt einen tiefen Sinn. Man hätte „entweder—oder" sagen können, d. h. entweder Hegel oder Kierkegaard. Das Auftreten Kierkegaards, das mit der Blüte der Hegelschen Philosophie in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts zusammenfiel, bedeutet nichts geringeres als eine Herausforderung der Philosophie des deutschen Idealismus: an die Stelle der Philosophie des Idealismus wird das gerückt, was Kierkegaard „existentielle Philosophie" nennt, d. h. nicht eine Philosophie des abstrakten Denkens, sondern eine Philosophie des menschlichen Seins. Es war so, daß Kierkegaard Hegel nicht nur haßte, nein — er verachtete ihn sogar! „Hegel!", schrieb er, „man gestatte mir, hellenisch zu denken: welches

Gelächter stimmten die olympischen Götter an, als sie vernahmen, wie sich ein deutscher Professor herausnahm, alles aus der Idee der Notwendigkeit zu erklären!" Kierkegaard wagte es, — im vorigen Jahrhundert war das in der Tat ein Wagnis sondergleichen! — Hegel keinen anderen als den Hiob der Bibel, also dem offiziellen Denker den privaten Denker gegenüberzustellen! Hegel kam es nur darauf an, zu „erklären", und die gesamte offizielle Philosophie strebte nur darnach, zu „erklären", d. h. die Welt zu begreifen. Diese Art von Denken galt für objektiv und für ausschließlich die Wahrheit dem Menschen erschließend. Mit aller Anspannung und mit der ganzen Leidenschaft, deren die menschliche Seele nur fähig ist, wandte sich Kierkegaard in zahlreichen Werken gegen eine derartige Denkmethode (insbesondere in „Furcht und Zittern", „Begriff der Angst", „Krankheit zum Tode" und in „Einübung in das Christentum"): nicht Hegel sondern Hiob, nicht Sokrates sondern Abraham. Vor 90 oder 100 Jahren hat Kierkegaards Versuch, in der Heiligen Schrift nicht nur erhabene Erbauung, sondern die Wahrheit selber zu finden, für hellen Wahnsinn gegolten. Heute reden selbst solche Denker wie Heidegger, die abseits von der Bibel stehen, von einer existentiellen Philosophie und tragen auf diese Weise teils bewußt, teils unbewußt zu dem Triumph jenes philosophischen Ideals bei, dessen Dienst Kierkegaard sein ganzes Leben geopfert hat. In noch höherem Maße hat das von der Schule Barths zu gelten: Auch für sie ist die existentielle Philosophie, die nicht theoretischen Konstruktionen entspringt, sondern die ganze Tiefe des menschlichen Seins umfaßt, das A und das O des wahrhaften Denkens. Ihr angespannter Kampf gegen Schleiermacher und die liberale Theologie (Harnack und seine Schule) wird bis heute noch von Kierkegaards Werk inspiriert. Die deutsche Literatur über Kierkegaard ist riesengroß. Alljährlich erscheinen zahlreiche Werke über ihn und allem Anschein nach wird diese Flut von Schriften nicht nachlassen, sondern immer noch wachsen und zunehmen.

Sören Kierkegaard ist im Jahre 1813 in Dänemark geboren. Er wurde nur 43 Jahre alt. Sein Vater war ein Großindustrieller, der sich aus kleinen Verhältnissen zu seinem Reichtum emporgearbeitet hat. Die größte Erschütterung in Kierkegaards Leben war die Mitteilung seines Vaters, daß er, der Vater, ein großer Sünder sei, weil er Gott verflucht habe. In seinen Knabenjahren, als er die Schafe hütete, fühlte er sich einsam und verlassen, litt Hunger und Kälte. In seiner Verzweiflung fluchte er Gott, weil er ihn, „ein unschuldiges Kind", so hungern und frieren ließ. Bis zu seinem Greisenalter litt sein Vater unter Selbstanklagen wegen dieses „Frevels".

Die zweite große Erschütterung seiner Kindheit war das schlechte Verhältnis seiner Eltern, besonders des Vaters zur Mutter, welches er „Vergehen" nannte. Das „schroffe Wesen" des Vaters gegen die Mutter trieb diese „zu

herzlosen Lieblosigkeiten" gegen ihren Mann. Unter diesen Verhältnissen litt Kierkegaard ungeheuer, sie bildeten eine „Katastrophe" seiner Kinderjahre.

Das dritte große Ereignis seines Lebens war seine Verlobung mit Regina Olsen (im Jahre 1838) und deren ein Jahr darauf von Kierkegaard selbst hervorgerufenen Auflösung. Dieser Bruch mit seiner Braut war für ihn so erschütternd, daß er nach seiner Trennung von ihr die Nächte weinend in seinem Bette verbrachte (Briefe und Aufzeichnungen 62). Auch für Regina Olsen war dieser Bruch ein schwerer Schlag. Sie war so verzweifelt, daß man bei ihr das Schlimmste befürchten mußte. Sie sagte auch, es sei ihr Tod, wenn er sie verlasse. Kierkegaards Bruch mit seiner Braut ohne irgend einen äußeren Anlaß, ohne irgend welche reale Begründung bei so großer gegenseitiger Liebe der jungen Leute — Kierkegaard hat seiner Braut sein ganzes schriftstellerisches Tun gewidmet, hat ihr sein ganzes Leben geopfert — war ein Rätsel für seine Zeitgenossen, bleibt ein solches auch für die Gegenwart.

Was hat Kierkegaard dazu bewegt, seine Verlobung aufzuheben, obwohl die freiwillige Trennung von seiner Braut ihn grenzenlos unglücklich machte, eine Katastrophe seines Lebens bildete? Die Antwort auf diese Frage finden wir in seinen Werken. Nach der Aufhebung der Verlobung setzt bei ihm eine fieberhafte dichterische Tätigkeit ein und bald darauf erscheinen: „Entweder—Oder", dann „Furcht und Zittern", „Die Wiederholung" und „Die Stadien". Es unterliegt keinem Zweifel, daß diese Werke ebenso wie seine anderen Arbeiten persönliche Bücher, daß die wichtigsten Motive seiner Schriften seinem eigenen Leben entnommen sind, daß er in seinen Werken seine eigenen Erlebnisse umarbeitet, seine eigene Liebesgeschichte umdichtet. Nach dem Erscheinen von „Entweder—Oder" schreibt er in seinem Tagebuch: „Wenn jemand den eigentlichen Beweggrund der Abfassung zu wissen bekäme! Herrgott, ein so großes Werk muß doch wohl, denkt man, auch einen sehr tiefen Grund haben! Und doch betrifft es durchaus mein privates Leben. Und die Absicht, ja wenn man die zu wissen bekäme, so würde man mich für ganz und gar verrückt erklären. Daß ich es für eine interessante Arbeit halte, das würde man mir vielleicht zugute halten, aber daß ich es für eine gute Tat halte, und daß das mir die Hauptsache dabei ist . . . ja" („Entweder—Oder", II. Band, Seite 313). Und da der „tiefe Grund" Kierkegaards Werke sein „privates Leben" betrifft, so hoffen wir, daß die Untersuchung derselben uns verhelfen wird, die Lösung des gestellten Problems zu finden.

I. Teil

Furcht und Zittern

„Furcht und Zittern (Dialektische Lyrik von Johannes de silentio)" und „Die Wiederholung (Ein Versuch in der experimentierenden Psychologie von Constantin Constantius)" gehören inhaltlich zusammen; darum wurden sie an demselben Tage veröffentlicht.

In dem Motto von „Furcht und Zittern": „Was Tarquinius Superbus in seinem Garten mit den Mohnköpfen sprach, verstand der Sohn, aber nicht der Bote", wird angedeutet, daß Johannes de silentio eine geheime Absicht hat und einer bestimmten Persönlichkeit eine gewisse Mitteilung machen will. Nun unterliegt es keinem Zweifel, daß diese Absicht ihre Beziehung auf Regina Olsen, Kierkegaards ehemalige Braut, hat.

Welche Mitteilung wollte Kierkegaard seiner Braut machen?

Die Antwort darauf gibt uns der Inhalt der beiden Schriften.

In „Furcht und Zittern" handelt es sich um das religiöse Problem der Erlösung durch den Glauben, um das berühmte „credo quia absurdum". Kierkegaard erzählt von einem Mann, der als Kind die Erzählung gehört, wie Gott Abraham versuchte, und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und zum zweiten Male wider Erwarten einen Sohn bekam. Je älter er wurde, desto mehr dachte er an diese Erzählung, so daß er darüber alles andere vergaß. Er hatte nur einen Wunsch: Abraham zu sehen, Zeuge dieser Begebenheiten gewesen zu sein (7).

„Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: ‚Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija und opfre ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir zeigen will'" (8).

Nicht segnend sollte Abraham seine Hand auf Isaaks Haupt legen, sagt Kierkegaard, er soll gewaltsam Hand an sein Kind legen. „Jakob hatte zwölf Söhne, einen, den er liebte; Abraham hatte nur einen, den er liebte" (16). Er sollte den Sohn opfern, den er liebte, das Beste, was er besitzt, sein teuerstes Kleinod. Seine Pflicht als Vater ist, ihn zu lieben; Gott verlangt von ihm

aber, ihn zu ermorden. Und was er von ihm noch verlangt, daß er selbst das tue (15). „Es gab manchen Vater, der sein Kind verlor“, sagte Kierkegaard, „aber da war es Gottes des Allmächtigen unveränderlicher, unerforschlicher Wille, war es seine Hand, die das Kind nahm. Nicht so bei Abraham. Ihm war eine viel schwerere Probe vorbehalten: Isaaks Schicksal war mit dem Messer in Abrahams Hand gelegt“ (17).

„Wenn das Kind entwöhnt werden soll“, fügt Kierkegaard hinzu, „schwärzt die Mutter ihre Brust. Es wäre ja grausam, der Brust ihren Liebreiz zu lassen und das Kind dürfte sie doch nicht bekommen! So glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert: aber die Mutter, sie ist sich gleichgeblieben; ihr Blick ist liebreich und zärtlich wie immer. Heil der Mutter, die nicht schrecklicherer Mittel bedarf, das Kind zu entwöhnen!“ Er drückt denselben Gedanken noch anders aus: „Wenn das Kind groß geworden ist und entwöhnt werden soll, verhüllt die Mutter jungfräulich ihren Busen / das Kind hat keine Mutter mehr. Heil dem Kinde, das nicht auf andere Weise die Mutter verlor!“

Von diesem Tage an wurde Abraham alt. „Alles war dahin! Siebzig Jahre treuen Hoffens, die kurze Freude bei der Erfüllung des Glaubens! Wer will dem Greise seinen Stab entreißen, fordern, daß er ihn selbst zerbreche? Wer gewinnt es über sich, Leid und Verzweiflung über sein graues Haupt zu bringen, von ihm zu verlangen, daß er das selbst tue?“ (15). „Wer stärkte Abrahams Arm, wer stützte seine gehobene Rechte, daß sie nicht machtlos niedersank? Wer es ansieht, wird starr vor Entsetzen“, sagt Kierkegaard. „Wer stärkte Abrahams Seele, daß es nicht dunkel wurde vor seinen Augen, so daß er weder Isaak noch den Widder sah? Wer es ansieht, erblindet“ (18). Aber Abraham glaubte. Und er vollzieht zwei Bewegungen — die Bewegung der Resignation, und gibt Isaak auf, dazu vollzieht er in jedem Augenblick die zweite Bewegung, die des Glaubens, er glaube, daß er, obwohl er Isaak geopfert habe, einen neuen Isaak bekommen werde, kraft des Absurden (109).

Niemand vermag zu verstehen, daß, wenn man den Verstand und die ganze Endlichkeit verliert (also das Opfer bringt) man eben dieselbe Endlichkeit kraft des Absurden wieder gewinnt. Abraham glaubt aber daran, darum sagt er: „dennoch wird es nicht geschehen; oder falls es geschieht, wird der Herr mit einen neuen Isaak geben ...“ (109). Abraham glaubt nicht, daß, wenn er die Endlichkeit verliert, er einmal im Jenseits selig werden werde, „nein, hier, in dieser Welt, werde er glücklich werden“. Das kann Kierkegaard nicht fassen, hält es aber nicht für „etwas Geringes“, sondern im Gegenteil, für das „einzige Wunder“ (32). Kierkegaard wird nicht müde zu wiederholen, daß, wenn man die Bewegung des Glaubens macht, „man nicht die Endlichkeit verliert, sondern sie voll und ganz gewinnt“ (33).

Und trotz dieser Einsicht kann er diese Bewegung nicht machen. „Die Bewegung des Glaubens kann ich wohl *beschreiben*; *ausführen* kann ich sie nicht" (33). „Ich habe dem Schrecklichen in die Augen gesehen, ohne erschrocken zurückzubeben", sagt er an einer anderen Stelle, „aber ich weiß sehr wohl, daß, wenn ich ihm auch mutig entgegengehe, mein Mut doch nicht der Mut des Glaubens ist, sondern im Vergleich mit diesem ein Nichts. Ich kann die Bewegung des Glaubens nicht vollziehen: kann nicht die Augen schließen und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen. Das ist mir eine Unmöglichkeit" (29). „Wenn ich die Bewegung des Glaubens machen will, windet sich mir das Gehirn im Kopfe, wird es mir schwarz vor den Augen; in demselben Augenblick, da ich sie absolut bewundere, ergreift eine ungeheure Angst meine Seele . . ." (44).

Kierkegaard nennt Abraham den Ritter des Glaubens und der Resignation, im Gegensatz zu einem tragischen Helden, wie es Agamemnon war, der seine Tochter Iphigenia opferte, um die erzürnten Götter zu versöhnen und sein Volk zu retten, oder wie Brutus, der seinen Sohn hinrichten ließ, um die Idee des Staates zu behaupten. Der tragische Held übertritt nicht das Allgemeine, er bleibt in den Grenzen des Ethischen. Mit Abraham verhält es sich anders. „Er überschritt mit seiner Tat die Grenzen des ethischen Gebiets", hat mit ihm keine Berührungspunkte (56). Darum ist der Glaube ein unglaubliches Paradox, welches „einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Tat machen kann" (50). „Sein (Abrahams) τέλος sagt Kierkegaard, „lag höher, außerhalb des Ethischen; im Hinblick auf dieses τέλος suspendierte er das Ethische." „Nicht um ein Volk zu retten, nicht um die Idee des Staates zu behaupten, nicht um erzürnte Götter zu versöhnen, übertritt Abraham das Allgemeine", sagt Kierkegaard. „Könnte davon die Rede sein, daß die Gottheit erzürnt war, *so wäre sie es doch nur auf Abraham gewesen*; und Abrahams ganzes Tun stünde auch dann in keinem Verhältnis zu dem Allgemeinen, wäre ein *rein privates* Vorhaben. Während also der tragische Held groß ist durch seine sittliche Tugend, ist Abraham groß durch eine *rein persönliche* Tugend" (56). Es ist ein Paradox, dessen sich kein Denken ermächtigen kann, weil „der Glaube da anfängt, wo das Denken aufhört". „In dem Paradox des Glaubens fällt das Allgemeine als Mittelbestimmung aus", und der Einzelne kann sich einem anderen nicht verständlich machen, wenn er auch in derselben Lage ist, er kann ihm nicht helfen. Zum Ritter des Glaubens wird man dadurch, *daß man das Paradox auf sich nimmt, und „was er unter Isaak zu verstehen hat, kann der Einzelne nur mit sich selbst für sich selbst ausmachen*" (67, 68).

Um das Paradox des Glaubens zu beleuchten, seinen Sinn besser hervor-

zuheben, führt Kierkegaard einige Fälle aus der Geschichte an: So erzählt Aristoteles, daß in Delphi Unruhen ausgebrochen waren, weil „ein Mann auf dem Wege die Braut heimzuholen im letzten entscheidenden Augenblick sich plötzlich entschließt, die Ehe nicht zu vollziehen. Die Auguren sagen ihm ein Unglück voraus, das aus dieser Ehe entstehen werde" (83, 84). Die Braut, im Schleier und geschmückt, von ihren Mädchen umgeben, wartete auf den Bräutigam, er kam auch, „aber er ging an ihrer Tür vorbei" (85).

Wichtig ist, zu bemerken, sagt Kierkegaard, daß der Held gerade „in dem entscheidenden Augenblick" diese Kunde erhielt, er kann also nicht beschuldigt werden, daß er sich „leichtsinnig an die Geliebte gebunden hat". Außerdem, wenn auch die Auguren nur ihm ein Unglück prophezeit haben, so trifft es auch die Braut und macht sie ebenso unglücklich wie ihn. Was soll er tun? Soll er schweigen und sie heiraten? Soll er, da die Entscheidung ihm selbst überlassen ist, dem Himmel trotzen? „Alles hängt davon ab", meint Kierkegaard, „in welchem Verhältnis der Bräutigam zu dem Ausspruch der Auguren steht . . ." Ist dieser Ausspruch publici juris oder ist er ein Privatissimum? Da der Ausspruch des Augurs verständlich für alle ist, so entsteht kein Verhältnis zu Gott, sondern ein Verhältnis zum Allgemeinen. „Wenn ihm dagegen der Wille des Himmels nicht durch einen Augur verkündigt, sondern auf durchaus privatem Wege zur Kenntnis gekommen wäre; wenn also der Himmel sich in ein ganz privates Verhältnis zu ihm gesetzt hätte: so stehen wir vor dem Paradox." Dann könnte er nicht reden, so gern er es auch wollte. Er würde schweigen, nicht weil er nicht reden wollte, sondern weil er nicht reden könnte. Sein Schweigen hat seinen Grund darin, daß „er als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten gesetzt ist (87, 88).

Außer dem „göttlichen" gibt es noch ein „dämonisches" Paradox. Wie zu dem Göttlichen, kann der einzelne zu dem Dämonischen in ein absolutes Verhältnis treten. Als Beispiel dafür führt Kierkegaard die Sage von Agnete und dem Nixen an. Der Nix war ein Verführer. Er hat es verstanden, die Liebe in Agnete zu wecken. Sie ist bereit, ihm auf den Grund des Meeres zu folgen. Er steht schon am Ufer, ist im Begriff, mit ihr hinabzustürzen. „Und sieh! Das Meer braust nicht mehr; sein wildes Tosen verstummt; die Leidenschaft der Natur, in der die Stärke des Nixen liegt, läßt ihn im Stiche . . . Da sinkt der Nix zusammen . . . sein Element wird ihm untreu, er kann Agnete nicht verführen". Er führt sie heim, kehrt einsam zurück, und „in der Brust des Nixen tobt noch wilder der Sturm der Verzweiflung" (89).

In dieser Form wurde die Sage von den Griechen überliefert. Kierkegaard schlägt eine Veränderung vor: Der Nix ist kein Verführer, er ist ein armer Nix, der lange Jahre auf dem Meeresgrunde saß und trauerte. Er hat ein b ö s e s Gewissen in bezug auf die Mädchen und wagt nicht, sich ihnen zu nähern. Er hofft, durch die Liebe eines unschuldigen Mädchens befreit zu werden. Der Nix faßt Mut, nähert sich Agnete, gewinnt ihre Liebe. Agnete ist aber kein unschuldiges Mädchen, sie reizt seine Lust, es erwacht in ihm die Verführungslust. Er umfaßt das Mädchen und stürzt mit ihr in den Abgrund. Agnete verschwindet und man findet nie ihren Leichnam (90, Fußnote).

In diesem „Gegenstück zu dem Paradox" steht der Einzelne in einem absoluten Verhältnis zu dem Dämonischen.

Aus der Macht des Dämonischen sich zu befreien, gibt es zwei Wege:

1. Wenn der Einzelne „sich zurückhält", i n s K l o s t e r g e h t, dann befreit er sich von dem Dämonischen, dann r e t t e t Gott Agnete.

2. Wenn der Nix A g n e t e h e i r a t e t, dann tritt er „in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten"; damit nimmt er seine Zuflucht zu dem Paradox und kann in das Allgemeine zurückkehren, in das Allgemeine, aus dem er „durch seine Schuld herausgetreten ist" (93).

Der Nix kann also Agnete nicht angehören, ohne daß er nach der unendlichen Bewegung der Reue noch eine Bewegung vollzieht, die Bewegung kraft des Absurden. Um das Paradox besser zu beleuchten, führt Kierkegaard noch die Erzählung von Tobias und Sara an: Tobias wollte Sara, die Tochter von Raguel und Hanna, heiraten. Sie ist mit sieben Männern verlobt gewesen, die alle in der Hochzeitsnacht ihren Tod gefunden haben. Sara liebt den Mann, sie birgt in ihrem Herzen eine große Leidenschaft für ihn, und sie ist tief unglücklich. Sie weiß, daß der böse Dämon, der sie liebt, den Bräutigam in der Brautnacht töten wird. „Es gab manches Mädchen", sagt Kierkegaard, „das unglücklich in der Liebe wurde; die aber w u r d e es doch, Sara w a r es, ehe sie es wurde. Es ist schwer, nicht den zu finden, dem man sich hingeben kann; aber es ist u n a u s s p r e c h l i c h schwer, sich nicht hingeben zu können" (97). Und Tobias wirbt trotzdem um Sara. Die Vorbereitungen zur Hochzeit finden statt; sie sind von großem Schmerz und großer Sorge begleitet, weil man sich vor dem bösen Geist fürchtet. In der Brautnacht sucht Tobias den bösen Dämon zu vertreiben. Dann sagt er zu Sara: „Steh' auf, Schwester! Wir wollen den Herrn bitten, daß er sich über uns erbarme . . ." (98).

Wer von den beiden ist heldenhaft, fragt Kierkegaard, Tobias oder Sara? Tobias hat ritterlich gehandelt, bei einem Manne aber ist das ja selbstverständlich. Hätte er den Mut nicht besessen, so zu handeln, so wäre er kein Mann. Die Heldin ist Sara. „Welche Liebe zu Gott gehört doch nicht dazu, sich h e i l e n lassen zu wollen, wenn man ohne eigene Schuld so von Anfang an

verpfuscht ist, ein von Anfang an verunglücktes Exemplar eines Menschen! Welche ethische Reife, die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, daß sie dem Geliebten ein solches Wagestück erlaubt!" (98).

Gesetzt den Fall, daß ein Mann an Stelle Saras stünde, ein Mann, der gewußt hätte, daß ein böser Geist in der Brautnacht seine Geliebte ermordet, so wäre es wohl möglich, meint Kierkegaard, daß dieser Mann zu dem Dämonischen Zuflucht nähme, daß er auf die Liebeslust verzichtete und seine „Freude" in der Brautnacht an dem Sterben des Mädchens hätte, daß er zu einem Blaubart, zu einem Dämon würde. Solch ein entsetzlicher Dämon war Richard III., den Shakespeare so meisterhaft geschildert hat:

‚... Ich, roh geprägt, und aller Reize bar,
Vor leicht sich dreh'nden Nymphen mich zu brüsten;
Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,
Geschändet von der tückischen Natur,
Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt
In diese Welt des Atems, halb kaum fertig
Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,
Daß Hunde bellen, hink' ich wo vorbei.'

Was hat ihn zu einem bösen Dämon gemacht? Er konnte das Mitleid nicht ertragen, dem er von Kindheit an ausgesetzt war. Das Dasein selbst hat ihn verdorben, wie eine Stiefmutter die Kinder verdirbt. „Ursprünglich durch natürliche oder geschichtliche Verhältnisse außerhalb des Allgemeinen gestellt sein, das ist der Anfang des Dämonischen, an dem das Individuum doch selbst keine Schuld trägt". Darum ist es eine „ungeheure Ungerechtigkeit", an einen solchen Menschen „die Vorstellung moralischer Depravation zu knüpfen". „In bezug auf derlei sollte zunächst der Dichter Alarm blasen" (100). Solche Menschen gehen verloren in dem dämonischen oder werden erlöst in dem göttlichen Paradox.

Wie handelt aber Abraham?, fragt Kierkegaard. Er redet nicht. „Abraham schweigt, weil er nicht reden k a n n . . ." „Wenn ich nämlich durch mein Reden mich nicht verständlich machen kann, so rede ich nicht, ob ich unausgesetzt Tag und Nacht redete. In dieser Lage ist Abraham. Er kann alles sagen: nur e i n s kann er nicht sagen; und wenn er dies nicht sagen kann (nicht so sagen kann, daß ein anderer es versteht), so redet er nicht" (107). „Er kann nämlich nicht sagen, daß es eine Prüfung ist." „Abraham k a n n nicht reden. Das Wort, welches alles erklärte, kann er nicht sagen (nicht so sagen, daß es verständlich ist)" (108). In diesem Schweigen liegt „die Not und die Angst" des Paradoxes. In einer analogen Situation befand sich der sterbende Pythagoras. Noch in seinem letzten Augenblick führte er sein stetes Schweigen

durch, indem er sagte: „Es ist besser, getötet zu werden, als zu reden" (111, Fußnote).

Außerdem vollzieht Abraham zwei Bewegungen — „er vollzieht die unendliche Bewegung der Resignation und gibt Isaak auf: das kann niemand verstehen, weil es eine private Handlung ist" (108, 109). Die unendliche Resignation bringt „Ruhe und Frieden". Sie versöhnt mit dem Dasein. Unmittelbar darauf fügt er hinzu: „Die unendliche Resignation ist jenes Hemd, von dem in einer alten Volkssage geredet wird: der Faden ist unter Tränen gesponnen, die Leinwand mit Tränen gebleicht, das Hemd in Tränen genäht ... Das Geheimnis des Lebens ist, daß jeder sich dies Hemd selbst nähen muß; und das Eigentümliche ist, daß ein Mann es ebensowohl nähen kann wie eine Frau" (41). Dann vollzieht Abraham die zweite Bewegung, die des Glaubens. Er sagt nämlich: „Dennoch wird es nicht geschehen; oder falls es geschieht, wird der Herr mir einen neuen Isaak geben, kraft des Absurden" (109).

So handelt Abraham. Kierkegaard versteht Abraham, wie er das Paradox des Glaubens versteht, er weiß es auch zu schätzen. Er weiß, daß es nicht „etwas Geringes" ist, im Gegenteil, es ist „das einzig Wunderbare", aber so zu handeln, wie Abraham es tut, dazu fehlt ihm der Mut. „Ich kann den großen Trampolinsprung machen, durch den ich in die Unendlichkeit übergehe; ich kann eins, zwei, drei auf dem Kopfe im Dasein umherspazieren; da mein Rücken wie der eines Seiltänzers in meiner Kindheit durch grausame Verrenkung geschmeidig wurde, fällt mir so was leicht: das Höchste aber, das kann ich nicht; denn das Wunderbare kann ich nicht ausführen, darüber kann ich nur in Erstaunen geraten" (32).

II. Teil
Die Wiederholung

Die Grundlage der „Wiederholung" bildet ein philosophisches Problem: ob eine Wiederholung möglich ist. Der Wiederholung kommt in der Philosophie eine sehr wichtige Rolle zu: „Die Wiederholung ist das Interesse der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an dem die Metaphysik strandet; die Wiederholung ist die Losung jeder ethischen Anschauung. Und ohne die Wiederholung gibt es kein dogmatisches Problem" (138). Die Wiederholung ist ein Ausdruck für das, was bei den Griechen das Sicherinnern war — sie lehrten, daß alles Erkennen ein Sicherinnern ist. Wiederholung und Erinnerung sind dieselbe Bewegung, nur in entgegengesetzter Richtung. Das, woran man sich erinnert, ist gewesen, „wird rückwärts wiederholt", während man sich bei der wirklichen Wiederholung „vorwärts erinnert". „Darum macht die Wiederholung (wenn es Wiederholung gibt) den Menschen glücklich" (119).

Die Wiederholung ist eine neue Kategorie, die entdeckt werden muß. „Was wiederholt wird, ist schon gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden"; aber gerade das, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu etwas Neuem. Die Griechen sagten, daß alles Erkennen Sicherinnern ist; damit sagten sie: „das Dasein, das dagewesen ist, tritt jetzt ins Dasein" (137). Die Erinnerung ist „ein kümmerlicher Zehrpfennig, der nicht sättigt; die Wiederholung aber ist das tägliche Brot, auf dem der Segen ruht, daß es den Menschen sättigt" (120). Die Wiederholung ist „die Wirklichkeit", des Daseins Ernst. „Was wäre aus dem Leben, wenn es keine Wiederholung gäbe?" „Es lebt nur der, der die Wiederholung wählt."

Constantin Constantius bestreitet die Behauptung mancher Schriftsteller, daß die Liebe erst als Erinnerung glücklich ist — „die Liebe wird nur in der Wiederholung glücklich".

Als Beweis für die Richtigkeit seiner Einsicht bringt er einen Fall einer „Erinnerungs-Liebe" von einem jungen Mann.

Der junge Mann war verlobt und glücklich, er hat seine Liebe gestanden und wußte, daß er auch geliebt wurde, „er glühte von der Liebe". Während

er von dieser Liebe seinem Freunde Mitteilung machte, wiederholte er fortwährend den Vers:

Wie liebt' ich Dich einst vor so langer Zeit,
Ein Knabe heiß!
Wie lieb' ich Dich noch nach so langer Zeit,
Ein müder Greis!

Es war eine sonderbare Bewandtnis mit dem jungen Mann. Er liebte das Mädchen, sie war „die Geliebte; die Einzige, die er geliebt hatte; die Einzige, die er je lieben würde" (125), und doch wurde sie ihm zur Last. „Er sehnt sich nach dem Mädchen; er muß sich Gewalt antun, um nicht den ganzen Tag an ihr zu hängen; und doch sieht er vom ersten Augenblick an auf das ganze Verhältnis zurück, wie ein Greis" (124). Er war tief und innerlich verliebt, das war klar, und doch war er mit dem ganzen Verhältnis bereits fertig — seine Liebe ist „eine Erinnerungsliebe" geworden.

Zu gleicher Zeit ging mit ihm eine merkwürdige Veränderung vor sich: Es erwachte in ihm eine dichterische Produktivität. Das junge Mädchen hat ihn zum Dichter gemacht. Sie wurde zu seiner Muse, „aber damit gerade hatte sie auch ihr eigenes Todesurteil unterschrieben" (126).

Wie die Sache zusammenhing, wagte er dem Mädchen nicht zu sagen, die Wahrheit konnte er ihr nicht eingestehen, und so fuhr er fort, ihr weiter zu huldigen. Das Verhältnis wurde ihm zur Qual — er konnte diese Unwahrheit nicht ertragen, er verfiel in eine tiefe Schwermut, in eine grenzenlose Verzweiflung.

Um ihm zu helfen und seinen Leiden ein Ende zu machen, gibt ihm sein Freund den Rat, dem Mädchen eine Untreue vorzuheucheln, ein Verhältnis mit einem anderen Mädchen vorzutäuschen, um auf diese Weise sie abzustoßen und sich von ihr freizumachen. Dieser Plan war nicht nur darauf berechnet, dem jungen Mann in seiner schweren Lage zu helfen, es sollte auch eine Rache gegen das Mädchen sein: „Die Situation würde ganz unbezahlbar, wenn der Geliebte in seiner Not Humor genug behielte, sich nicht über sie zu entrüsten, sondern (welch tiefsinnige Rache!) sie noch in der Einbildung zu bestärken, daß sie von ihm ganz schändlich betrogen worden sei" (132). Es sollte eine Rache dafür sein, daß das Mädchen ihn nicht verstanden, daß sie ihm nicht geholfen hat. Sie hat nicht verstanden, daß ihm die Freiheit fehlte, daß er der Freiheit froh werden konnte, wenn sie ihn freigesprochen hätte. „Wenn eines Mädchens Liebe nicht aufopfernd ist, so ist sie nicht ein Weib, sondern ein Mannesbild; und dann werde ich sie mit Vergnügen zur Rache dem Gelächter ausliefern" (131).

Die Erinnerungsliebe hat den jungen Mann unglücklich gemacht. Er verstand die Wiederholung nicht und glaubte nicht an sie — das war sein Unglück.

Um die Möglichkeit der Wiederholung „experimentell“ zu beweisen, unternimmt Constantin Constantius die Reise nach Berlin. Er geht dort ins Theater zur Aufführung einer Posse, nimmt sich einen Platz ganz hinten in einem Winkel einer Loge, wo er allein und ganz für sich, bequem und gut „fast wie auf seinem eigenen Sofa“ sitzt. Der Lärm des begeisterten Publikums und das Brausen des Orchesters rufen bei ihm die Erinnerungsbilder hervor. „Ich saß im allgemeinen weit zurück in der Loge“, erzählt er, „und konnte deshalb den zweiten Rang und die Galerie, die wie ein Mützenschirm sich über meinen Augen wölbte, nicht sehen. Um so märchenhafter wirkte dieser Lärm. Denn wo ich hinsehen mochte, war es meist leer, und so verwandelte sich mir der große Raum des Theaters in den Bauch des Walfisches, in dem Jonas saß. Der Lärm in der Galerie war ein Rumoren in den Eingeweiden des Ungeheuers . . . Meine unvergeßliche Gespielin, Du flüchtige Nymphe, die in dem Bach wohnte, der an meines Vaters Garten vorbeilief, die mich nie allein ließ . . . Du stille Nymphe, zu der ich wieder und wieder mich flüchtete, wenn ich müde war, müde der Menschen, müde meiner selbst; so müde, daß ich glaubte, mich in einer Ewigkeit nicht ausruhen zu können . . . Du versagtest mir nicht, was mir die Menschen versagen wollten, indem sie mir die Ewigkeit zu einem schrecklicheren Geschäft noch machten als die Zeit. Da lag ich an Deiner Seite und verschwand für mich selbst in des Himmels ungeheurem Raum über mir und vergaß mich selbst, eingelullt von deinem monotonen Murmeln. Du mein glücklicheres Selbst, du flüchtiges Leben, das in dem Bache wohnt, der an meines Vaters Garten vorbeilief, wo ich hingestreckt lag, als wäre meine Gestalt ein weggeworfener Wanderstab, ich aber in ein glücklicheres, freieres Leben entführt durch dein wehmütiges Rauschen!“ (154, 155).

So lag er in seiner Loge und war selig, und doch fehlte ihm etwas. Da sah er in der gegenüberliegenden Loge ein junges Mädchen. Ihr Anblick „erglückte sein ganzes Wesen“ (115). „Wenn ich, in Ermattung zurückgesunken, mich hatte forttragen lassen von dem Strom jubelnder Ausgelassenheit und ich stieg dann aus dem Bad heraus und kehrte zu mir selbst zurück“, erzählt er, „da suchte mein Auge sie, und ihr Anblick erquickte mein ganzes Wesen mit seiner freundlichen Milde“ (155).

Als Constantin Constantius erfuhr, daß dasselbe Stück noch einmal in demselben Theater aufgeführt würde, erwachte in ihm die Erinnerung an das vorher Erlebte so lebendig, daß er sofort in das Theater eilte. Er konnte keine Loge für sich allein bekommen, das junge Mädchen war auch nicht da — er hielt es im Theater nicht mehr als eine halbe Stunde aus, und als er

es verließ, dachte er: es gibt keine Wiederholung. Mit diesem Gedanken ging er nach Hause, aber auch da bekam er keine Ruhe. Der Lehnstuhl paßte nicht in das neue Arrangement des Zimmers. Er war darüber so erbittert, daß er ihn in Stücke schlagen wollte. Als er ins Bett ging, war es ziemlich hell geworden, so daß er den Lehnstuhl sehen konnte; er mußte immerfort auf ihn hinstarren. Als er endlich eingeschlafen war, verfolgte ihn sein Bild noch im Traum. Am nächsten Tag ließ er ihn wegnehmen. Seine Stimmung war dadurch gänzlich verdorben, sein Haus unmöglich gemacht. Beständig quälte ihn die Erinnerung an das Erlebnis im Theater, er sehnte sich nach dessen Wiederholung — jeder Gedanke jedoch erstickt bei ihm im Keime, er konnte es nicht wieder erleben. So sah er ein, daß die Wiederholung unmöglich ist. Am nächsten Abend ging er wieder ins Theater und „das einzige, was sich wiederholte, war die Unmöglichkeit einer Wiederholung". Er versuchte es noch einige Male und entdeckte dabei, daß er „auf alle mögliche Weise die Erfahrung wiederholte, daß es eine Wiederholung nicht gibt" (159). Nun blieb ihm noch eine Hoffnung — auf sein eigenes Haus, daß in seinem Haus alles zur Wiederholung bereit ist, und er beschloß, heimzureisen. Als er bei der Heimkehr durch die halbgeöffnete Tür sah, daß sein Diener seine Wohnung aufräumte, war sein Entsetzen grenzenlos. Das Großreinemachen war dem Diener streng untersagt. Constantin Constantius war wie versteinert. „Das war zuviel", erzählt er, „meine Not hat ihren Höhepunkt erreicht; alle meine Prinzipien brachen zusammen; ich mußte das Allerschlimmste befürchten" (160). Nun sah er ein, daß es eine Wiederholung nicht gibt. Beschämt gesteht er sich ein, daß er auf dem gleichen Punkt steht, wie der junge Mann, dem er solche weisen Ratschläge gab. „Ja, es war mir", sagt er, „als ob ich selbst jener junge Mensch wäre, als ob meine großen Worte . . . nur ein Traum gewesen seien, aus dem ich jetzt erwachte, um das Leben unweigerlich und treulos alles wiederholen zu lassen, was es gab, ohne eine Wiederholung zu gestatten" (160).

Es war um die Zeit, als der junge Mann ihm die Mitteilung von seiner Verlobung machte. Damals bemächtigte sich seiner „die Idee der Wiederholung", er war für sie so begeistert, daß er „ein Opfer seines Fanatismus für Prinzipien geworden ist". „Daß ich doch nicht sein kann wie andere Leute!", klagt er, „daß ich ohne den Luxus von Prinzipien nicht leben will! Daß ich in steifen Stiefeln gehen will! . . . Wie kann man dann nur so töricht sein, sich die Idee einer Wiederholung in den Kopf zu setzen! Wie kann man die noch größere Torheit begehen, aus ihr ein Prinzip machen zu wollen!" (162, 163). Sein junger Freund, meint er, hat es besser gemacht, er hat gesagt: „es gehe, wie es gehe; und damit stand er sich besser, als wenn er es mit der Wiederholung versucht hätte. Ja, vielleicht hätte er dann die

Geliebte wiederbekommen — wie jener Liebhaber im Volkslied (der auch die Wiederholung wollte) sie wiederfand: als Nonne mit abgeschnittenem Haar und bleichen Lippen. Er hatte die Wiederholung ja gewollt, und so bekam er sie denn auch, und die Wiederholung schlug ihn tot.

Das Nönnlein kam gegangen
In einem schneeweißen Kleid;
Ihr Här'l war abgeschnitten,
Ihr roter Mund war bleich.
Der Knab' er setzt sich nieder,
Er saß auf einem Stein;
Er weint die hellen Tränen,
Brach ihm sein Herz entzwei."

Und er schließt mit den Worten: „Es lebe das Posthorn! Das ist m e i n Instrument! . . . Wer das Posthorn als Sprachrohr für seine Weisheit benützt, wird sich niemals einer Wiederholung schuldig machen. Wer statt einer Antwort seinem Freund ein Posthorn gibt zu gefälliger Benützung, der sagt nichts und erklärt alles. Gepriesen sei das Posthorn! Das ist mein Symbol. Die alten Asketen ließen sich durch einen Totenkopf auf dem Tisch daran erinnern, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat; mir leistet diesen Dienst das Posthorn auf meinem Tisch. Es lebe das Posthorn! . . . Fahr' wohl, du reiche Hoffnung der Jugend, fahr' wohl! . . . Fahr' wohl, du männliche Kraft! . . . Spiele nur weiter, du Schauspiel des Daseins, wo man nichts wiederbekommt, das Leben so wenig wie das Geld! Warum kam niemals jemand von den Toten zurück? Weil das Leben nicht so zu fesseln weiß, wie der Tod es kann; weil das Leben nicht so überreden kann, wie der Tod überredet. Ja, der Tod überredet so gründlich, daß noch niemals jemand ihm ein Wort einzuwenden hatte; daß noch niemals jemand sich zurücksehnte nach den Überredungskünsten des Lebens. O Tod, du k a n n s t überreden" . . . (163, 164).

Zu der Zeit, als er sich überzeugte, daß es keine Wiederholung gibt, und darüber so verzweifelt war, erhielt er von seinem Freund einen Brief. Der junge Mann tritt mit ihm in eine Korrespondenz ein, er wird sein Vertrauter, „der stille Mitwisser" und sein „Beobachter" zugleich.

Aus dem Brief erfuhr er, daß sein Freund noch immer in seine Liebesgeschichte verstrickt und schrecklichen moralischen Kämpfen ausgesetzt war. Er hat sich dem Mädchen „unbedacht" genähert, vergewisserte sich aber bald, „daß sich seine Liebe in der Ehe nicht realisieren läßt"; darum brach er mit ihr, und doch liebte er sie, sie bleibt für ihn „die Geliebte, die Einzige, die er nicht vergessen kann". Er kann auch nicht vergessen, daß er ihr unrecht

getan hat: „Wie wenn das ein Unrecht wäre, abzubrechen, was sich nicht durchführen läßt!" (170).

Nach dem Durchlesen des Briefes stellte er sich die Frage, ob der junge Mann das Mädchen wirklich liebte. „Das Mädchen hat eine ungeheure Bedeutung für ihn", meint er, „er wird sie nie vergessen können; aber diese Bedeutung hat sie nicht durch sich selbst, sondern durch das Verhältnis zu ihm . . . Das ist aber kein erotisches Verhältnis. In der Sprache der Religion könnte man sagen, daß Gott selbst dieses Mädchen benutzte, um ihn zu fangen; und doch ist das Mädchen selbst nicht eine Wirklichkeit, sondern spielt die Rolle der Florfliege, die man an die Angel steckt. Ich bin fest überzeugt, daß er das Mädchen durchaus nicht kennt, obgleich er an sie gebunden war und sie ihm die ganze Zeit niemals aus dem Sinne kam. Sie ist das Mädchen und damit punktum; ob sie die oder die ist . . . daran denkt er gar nicht" (170, 171). Er dachte sich auch, daß sein junger Freund ein Geheimnis, „das sein allerinnerstes Innenleben" betrifft, hat, und „dieses Geheimnis bewacht er mit einer Eifersucht, die mehr als hundert Augen hat". „Der junge Mensch war von der Natur so gebaut und begabt, daß er sich in dem Netz der Liebe nicht fangen konnte", und darum sollte er lieber auf Frauenliebe verzichten. Er hat genug Geist und Phantasie, und wenn die dichterische Produktivität bei ihm erwacht, soll er sich auf diese Tätigkeit beschränken. „Er mußte nur sich selbst richtig verstehen; mußte sich darauf einschränken, zu seinem eigenen Vergnügen mit dem Instrument seines Geistes Hausmusik zu machen. Das ist der vollkommenste Ersatz für alle Liebe, bringt nicht in die Fatalitäten der Liebe hinein, und hat doch eine sprechende Ähnlichkeit mit dem Schönsten in der Seligkeit der Liebe" (169).

Solcher Mensch bedarf der Frauenliebe nicht: „was ich mir daraus zu erklären pflege, daß der Betreffende in einem früheren Dasein selbst Weib gewesen ist und in seiner jetzigen, männlichen Existenz die Erinnerung daran behalten hat". Seine Weiblichkeit verhindert ihn, eine Frau zu lieben. „Was soll er auch mit ihr anfangen? Er kann ihre Rolle selbst übernehmen. Das ist für beide Teile gleich unbehaglich. Andererseits war mein junger Freund eine sehr melancholische Natur. Bewahrte ihn seine Weiblichkeit davor, daß er selbst an einem jungen Mädchen hängen blieb, so sicherte ihn seine Melancholie gegen etwaige Nachstellungen von weiblicher Seite" (169).

Der seelische Zustand des jungen Mannes, wie er in den Briefen an seinen Vertrauten berichtet, war ein entsetzlicher. Es quälte ihn der Gedanke, daß

man ihn für seinen Bruch mit seiner Braut beschuldigte. „Wie ging es zu, daß ich schuldig wurde?" fragt er, „Oder bin ich nicht schuldig? Warum werde ich dann in allen Zungen so genannt? (183). Er hatte doch keinen Vorteil davon gehabt, daß er sich und das Mädchen unglücklich machte! Er konnte es nicht vorauswissen, daß sein ganzes Leben sich verändern, daß er ein anderer Mensch werden würde. „Brach vielleicht nur hervor", fragt er, „was zuvor schon dunkel in meiner Seele lag? Aber wenn es da dunkel lag, wie konnte ich es denn voraussehen? Aber wenn ich das nicht konnte, dann bin ich ja unschuldig!" (183, 184).

Er hat richtig gehandelt, meint er: „Ob die ganze Welt gegen mich aufträte . . ., ob es mein Leben gälte: ich habe doch recht." Hätte er geheiratet, so hätte er das Mädchen vernichtet: „Meine Liebe läßt sich in einer Ehe nicht ausdrücken. Tue ich das doch, so ist das Mädchen zermalmt . . . In demselben Augenblick aber, wo die Wirklichkeit eintritt, ist alles verloren; und dann ist es zu spät. Die Wirklichkeit, in welcher sie ihre Bedeutung haben soll, wird für mich nur ein Schatten . . . Sie ist ja für mich wie tot . . ." „Wenn ich sie dann zermalme; wenn ich sie gerade in den Augenblick, wo ich sie zu einer Wirklichkeit für mich machen will, verflüchtige (statt daß ich sie jetzt in einer wahren, ob auch beängstigenden Wirklichkeit behalte); was dann?" (184).

„Das Problem, gegen das er anprallt, ist nichts anderes", meint der stille Mitwisser: „als eben die Wiederholung" (171). „Er ist also bis an die Grenze des Wunderbaren gekommen" (170).

In seiner Verzweiflung sucht der junge Mann Hilfe bei Hiob, der „in Asche sitzt und sich mit Scherben schabt" und kein Glaubensheld ist (192). Er nennt ihn seinen „Wohltäter, unbestechlichen Fürsprecher der Menschen". Wenn Hiob das Schweigen bricht und seine „gequälte" Seele „in gewaltigem Redestrom hervorbricht" versteht er ihn. „. . . diese Worte mache ich zu den meinigen", sagt er. „Nur ein halbes Wort, so eilt meine Seele in Hiobs Gedanken hinein. Hurtiger als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres, hurtiger als der Blitz den Ableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein in seine Seele und bleibt darin" (188).

Das Große an Hiob, seine „Lebenskraft" besteht darin, daß er recht hat. Im innersten seines Herzens hält er sich für unschuldig und rein. Der Mensch kann glauben, daß er durch ein Unglück getroffen ist, weil er schuldig ist, „es kann aber auch den Grund haben, daß er dunkel Gott als einen Tyrannen ansieht" (189). Hiob bleibt bei der Behauptung, daß er recht hat: „Daß nämlich der Mensch, ob auch gebrechlich und schnell

verwelkt wie die Blume, doch durch seine Freiheit etwas Großes ist; daß er darin ein Bewußtsein hat, das nicht einmal Gott selbst, der es ihm gab, ihm entreißen kann" (190).

Hiobs Freunde sahen nur einen Ausweg: „daß er sich unter die Strafe beuge" (193). Das wollte Hiob nicht. Hiobs Größe bestand nicht darin, daß er sagte: „Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt / was er ja auch nur zuerst sagte und später nicht wiederholte . . ." (191). Die Bedeutung Hiobs bestand darin, daß er „mehr" sagte. „Sagtest du nicht mehr?" fragt er ihn. „Denn du wagtest es . . . in der Bitterkeit der Seele zu klagen und mit Gott zu hadern . . . Deiner bedarf ich: eines Mannes, dessen Klage wirklich zum Himmel schreit, wo Gott mit dem Satan Pläne gegen den Menschen schmiedet" (180, 181, 182).

Aber nicht nur deshalb kommt er zu Hiob, „um mit ihm zu weinen", „so selbstlos", sagt er, „ist er nicht. Wenn der Frohe den Frohen sucht, um an dessen Freude teilzunehmen, ist es doch seine Freude, die in ihm selbst wohnt, was ihn letztlich freut . . ." Er hat keine Reichtümer wie Hiob besessen, hat nicht sieben Söhne und drei Töchter gehabt. „Aber auch der kann ja alles verloren haben", sagt er, „der nur wenig besaß; auch der kann gleichsam Söhne und Töchter verloren haben, der die Geliebte verlor. Und der wurde auch gleichsam mit bösen Schwären geschlagen, der seine Ehre und seinen Stolz verlor, und damit Kraft und Sinn seines Lebens" (182).

In diesem Zustand der innerlichen Kämpfe und seelischen Zerrissenheit erfährt er unerwartet, daß seine Braut sich verheiratet hat. Er war wie vom Schlage getroffen. Nun hat er die Wiederholung bekommen, wie sie Hiob bekam. „Hiob ist gesegnet und hat alles doppelt bekommen. / Das nennt man eine Wiederholung" (193). „Nur die Kinder bekam Hiob nicht doppelt zurück, weil sich ein Mensch nicht so verdoppeln läßt" (199). „Ist das nicht eine Wiederholung?", fragt er. „Bekam ich nicht alles doppelt? . . . Ich bin wieder ich selbst . . . Nun habe ich die Wiederholung . . . Sie hat großmütig gehandelt; wenn nicht durch anderes, so dadurch, daß sie mich ganz und gar vergessen hat. Was ist doch so schön, wie weibliche Großmut . . . Mag das Dasein sie lohnen, wie es dies bereits getan hat; mag es ihr geben, was sie mehr liebte: es gab auch mir, was ich mehr liebte / mich selbst und gab mir dies durch ihre Großmut. Ich bin wieder ich selbst. Dieses ‚Selbst', das ein anderer nicht von der Landstraße auflesen möchte . . ." (199).

„. . . Der Idee gehöre ich. Wenn sie mir winkt, folge ich; wenn sie mir

ein Stelldichein gibt, bin ich zu jeder Tages- und Nachtzeit zur Stelle . . . Der berauschende Trank bietet sich mir wieder dar. Schon atme ich seinen süßen Duft ein, schon vernehme ich seine schäumende Musik: doch erst eine Libation für sie, die eine Seele rettete, die in der Einsamkeit der Verzweiflung saß! Gepriesen sei weibliche Großmut! . . . es lebe der Wellenschlag, der mich hinunterwirft in die Tiefe des Abgrunds; es lebe der Wellenschlag, der mich hinaufschleudert über die Sterne!" (200).

III. Psychoanalytischer Teil

I. Die Wiederholung

Die Grundlage von „Furcht und Zittern" bildet das Problem des göttlichen Paradoxes, der Erlösung durch den Glauben — credo quia absurdum —. Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: „Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija; und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir zeigen werde . . ." „Abraham sollte den Sohn opfern, den er liebte, das Beste, was er besaß, sein teuerstes Kleinod" (F. u. Z. 15), sagt Kierkegaard. Und es war von ihm noch verlangt, daß er es *selbst* tue. Von diesem Tage an wurde Abraham *alt*. Aber Abraham glaubte, und glaubte für *dieses* Leben. Er vollzieht zwei Bewegungen: die Bewegung der Resignation, und gibt Isaak auf; dazu vollzieht er in jedem Augenblick die zweite Bewegung, die des Glaubens, d. h. er glaubt, daß er, obwohl er Isaak geopfert hat, einen neuen Isaak bekommt „kraft des Absurden". Niemand kann es verstehen, daß wenn man die Bewegung des Glaubens macht und die ganze Endlichkeit verliert, man sie „voll und ganz" gewinnt und daß man noch „*hier in dieser Welt*" glücklich wird. Kierkegaard kann es nicht fassen, leugnet es aber nicht, im Gegenteil schätzt es und hält es für „das einzig Wunderbare" (F. u. Z. 32).

Es ist ein Paradox, dessen sich kein Denken ermächtigen kann. Kierkegaard versteht das Paradox, kann es auch „*beschreiben*", aber es auszuführen, die Bewegung des Glaubens zu machen, so zu handeln wie Abraham es tat, das kann er nicht, dazu fehlt ihm der Mut. „Ich kann die Bewegung des Glaubens nicht vollziehen", sagt er, „kann nicht die Augen schließen und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen" (F. u. Z. 29). Wenn er die Bewegung des Glaubens machen will, so „wird es ihm schwarz vor den Augen", „es windet sich ihm sein Gehirn im Kopf", „und in demselben Augenblick", sagt er, „da ich sie (die Bewegung) absolut bewundere, ergreift eine ungeheuere Angst meine Seele" (F. u. Z. 44).

In seiner Verzweiflung sucht er Zuflucht bei Hiob, der im Gegensatz zu Abraham „kein Held des Glaubens" ist (F. u. Z. 92). „Das Große an Hiob",

meint Kierkegaard, „ist darum auch nicht, daß er sagte: ‚der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt', was er ja auch nur zuerst sagte und später nicht wiederholte" (W. 191).

Die Bedeutung Hiobs bestand darin, daß er „mehr" sagte. „Sagtest du nicht mehr?", fragt Kierkegaard. „. . . Denn du wagtest es . . . in der Bitterkeit der Seele zu klagen und mit Gott zu hadern. Warum verschweigt man das? Wehe aber auch dem, der den Bekümmerten heimtückisch um den Trost betrügt . . ., daß er sich Luft machen darf; daß er mit Gott rechten darf . . . Sprich darum du, unvergeßlicher Hiob! Wiederhole alles, was du gesagt, was du geschrien hast, nicht zu Menschen, sondern vor Gott . . . Deiner bedarf ich: eines Mannes, dessen Klage wirklich zum Himmel schreit, wo Gott mit dem Satan Pläne gegen die Menschen schmiedet" (W. 181, 182).

Kierkegaard identifiziert sich mit Hiob: „Nur ein halbes Wort", sagt er, „so eilt meine Seele in Hiobs Gedanken hinein. Hurtiger als das ausgeworfene Lot den Grund des Meeres, hurtiger als der Blitz den Ableiter sucht, schlüpft meine Seele hinein in seine Seele und bleibt darin" (W. 188). Nicht bloß deshalb kommt er zu Hiob, um mit ihm zu weinen: so selbstlos, meint er, ist er nicht. „Wenn der Frohe den Frohen sucht, um an dessen Freude teilzunehmen, ist es doch seine Freude . . ., im selben Sinne besucht der Trauernde das Haus der Trauer" (W. 182). So ist die Trauer Hiobs seine eigene Trauer und wenn er Hiob „den Gemarterten" nennt, so ist er selbst der Gemarterte. Er (Kierkegaard) hat keine Reichtümer, wie Hiob besessen, hat nicht sieben Söhne und drei Töchter gehabt, „aber auch der kann ja alles verloren haben, der nur wenig besaß; auch der kann gleichsam Söhne und Töchter verloren haben, der die Geliebte verlor" (W. 182).

So hat doch das Opfer, das Gott von Hiob verlangt hat, für Kierkegaard eine symbolische Bedeutung: es ist seine Braut. Kierkegaard kann die Bewegung des Glaubens nicht machen, kann „seinen Isaak", die Geliebte, nicht opfern, er flüchtet sich in seiner Not zu Hiob, der sich gegen Gott auflehnte und das Opfer nicht bringen wollte: „Das Große an Hiob ist die Behauptung, daß er recht hat: daß nämlich der Mensch, ob auch gebrechlich und schnell verwelkt wie die Blume, doch durch seine Freiheit etwas Großes ist; daß er darin ein Bewußtsein hat, das nicht einmal Gott selbst, der es ihm gab, ihm entreißen kann" (W. 190). Darum nennt er Hiob „seinen unvergeßlichen Wohltäter", „einen unbestechlichen Fürsprecher des Menschen".

Wenn die gequälte Seele Hiobs in einem gewaltigen Redestrom ausbricht, sagt Kierkegaard: „Das verstehe ich; diese Worte mache ich zu den meinigen“ (W. 188).

Die Worte Hiobs macht Kierkegaard zu den seinigen; indem er es aber tut, überfällt ihn plötzlich eine Angst, daß ein anderer als Hiob — und der andere ist er selbst — den Wunsch hat: „Wenn doch ein Mann könnte mit Gott rechten wie ein Menschenkind mit seinem Freunde!“ Und da kommt eine „Angst“ und ein „Schrecknis“ über ihn (F. u. Z. 188). Zu dieser Angst kehren wir noch zurück. Jetzt wenden wir uns dem ersten Problem, dem Problem des Opfers, zu.

Wir sahen, Gott verlangte ein Opfer von dem jungen Mann — seine Geliebte. Daß der junge Mann Kierkegaard selbst ist, von welchem Gott als Opfer seine Braut forderte, dafür finden wir eine Bestätigung in Kierkegaards Rapport über sein Verhältnis zu Regina Olsen, den er am 24. August 1849 niedergeschrieben hat: „es war eine fürchterlich qualvolle Zeit“, erzählt er; „so grausam sein zu müssen und dabei so zu lieben, wie ich es tat. Sie kämpfte wie eine Löwin. Hätte ich nicht geglaubt, daß Gott sein Veto einlege, so hätte sie gesiegt“ (Nachwort zu St. 464). An einer anderen Stelle desselben Rapports sagt er: „Wenn ich . . . nicht schwermütig gewesen wäre, die Verbindung mit ihr hätte mich so glücklich gemacht, wie ich es nie zu werden geträumt hätte. Aber selbst sofern ich als der, der ich leider war, sagen mußte, daß ich im Unglück ohne sie glücklicher werden könnte als mit ihr: Sie hatte mich gerührt und ich hätte gerne mehr als gerne alles getan. Aber es trat ein göttlicher Protest dazwischen, so verstand ich es“ (St. 463).

Aber warum verlangte Gott ein Opfer von Kierkegaard? Warum trat ein göttlicher Protest dazwischen? Warum legte Gott sein Veto ein?

Kierkegaard erzählt, daß er dem jungen Mann gerade um die Zeit begegnet, als dieser sich verlobt hatte. Er hat ihm die Mitteilung von seiner Verlobung zu der Zeit gemacht, als Kierkegaard durch die Erfahrungen in Berlin die Überzeugung gewonnen hatte, daß die Wiederholung nicht möglich ist. In dem Moment, als die Verlobung zustande kam, wurde dem jungen Mann seine Braut „zur Last“. Er liebte sie, sie ist „die Einzige, die Geliebte“, die er nie vergessen kann, jedoch das Verhältnis mit ihr ist aus, das fühlt er. Und es geschah aus dem Grunde, weil seine Liebe, und zwar bereits einige Tage nach der Verlobung, „eine Erinnerung“ geworden ist (W. 124). Die „Erinnerungsliebe“, sagt er, kann einen Menschen nicht glücklich machen. Als Beweis dafür führt er den Fall des jungen Mannes an. Nur „die Wiederholung“, meint er, kann einen Menschen glücklich machen. Was ist aber „Wiederholung?“ Wir haben ja gehört, daß die „Wiederholung“

ein sehr wichtiges philosophisches Problem ist, das wichtigste von allen. Die „Wiederholung“ ist das Interesse der Metaphysik, an dem die Metaphysik strandet, sie ist „die Losung jeder ethischen Anschauung“, ohne die „Wiederholung“ gibt es kein dogmatisches Problem.

Die Eleaten und Heraklit leugneten die Möglichkeit der „Wiederholung“: die Ersten machten zu ihrem Prinzip des Weltgeschehens das Sein mit Anschluß alles Werdens, das Beharren; Heraklit — die Bewegung: „In demselben Strom vermag man nicht zweimal zu steigen.“ Kierkegaard bestreitet beide Ansichten: Die Wiederholung ist „die neue Kategorie“, die noch zu entdecken ist (W. 137).

Zur Lösung dieses Problems ist wichtig, die griechische Lehre von der Bewegung, die Bedeutung der κίνησις zu beachten, meint Kierkegaard. Dieser Begriff bedeutet in der modernen Philosophie „den Übergang“. Kierkegaard definiert die Wiederholung als etwas, was schon gewesen ist, sonst könnte es nicht wiederholt werden: „Wenn man das Leben für Wiederholung erklärt, will man sagen: *das Dasein, das dagewesen ist, tritt jetzt ins Dasein*“ (W. 137).

Um die Möglichkeit der Wiederholung „experimentell“ zu beweisen, geht Kierkegaard ins Theater. Er sitzt ganz allein und für sich in einer Loge, so bequem wie auf seinem eigenen Sofa. Er sitzt zurückgelehnt, so daß er nur das Gewölbe des Theaters sieht — es erscheint ihm als Mützenschirm. Er hört den Lärm und plötzlich erzählt Kierkegaard, „*verwandelte sich mir der große Raum des Theaters in den Bauch des Walfisches*, in dem Jonas saß. *Der Lärm in der Galerie war wie ein Rumoren in den Eingeweiden des Ungeheuers*“ (W. 154). Während er sich im Bauche des Walfisches liegend fühlt, erwacht in ihm die Erinnerung an eine Frau, an deren Seite er am Bache liegt: „Meine unvergeßliche Gespielin, du flüchtige Nymphe, die in dem Bach wohnte, der an meines Vaters Garten vorbeilief, die mich nie allein ließ ... Du meine getreue Trösterin ... du stille Nymphe, zu der ich wieder und wieder mich flüchtete, wenn ich müde war, müde der Menschen, müde meiner selbst ... so beschwerten Gemüts, daß ich glaubte, einer Ewigkeit zu bedürfen, um meine schweren Gedanken zu vergessen! *Du versagtest mir nicht*, was mir die Menschen versagen wollten, indem sie mir die Ewigkeit zu einem schrecklicheren Geschäft noch machten als die Zeit. *Da lag ich an Deiner Seite, und verschwand für mich selbst in des Himmels ungeheurem Raum über mir*, und vergaß mich selbst, eingelullt von deinem monotonen Murmeln. Du mein glücklicheres Selbst, du flüchtiges Leben, das in dem Bache wohnt, der an meines Vaters Garten vorbeilief, wo ich hingestreckt lag, als wäre meine

Gestalt ein weggeworfener Wanderstab, ich aber in ein glücklicheres, freieres Leben entführt, durch dein wehmütiges Rauschen!" (W. 154, 155). Dadurch, daß er das Gewölbe des Theaters mit dem Himmel und den Lärm des Publikums mit dem Rauschen des Baches (dem monotonen Murmeln der Frau) identifiziert, entsteht in seiner Phantasie die Reproduktion, ein Wiederleben eines Kindererlebnisses. Es fehlt ihm aber etwas: In der erlebten Kinderszene saß er an der Seite einer Frau, in der Loge war er allein — als er eine Frau im Theater sieht, die ihm gefällt, ist die Übertragung da, und die aktuelle Situation verwandelt sich durch Identifizierung und Übertragung in eine bereits einmal erlebte, wird wieder erlebt, oder, um mit Kierkegaard zu sprechen: „das Dasein, das dagewesen ist, tritt jetzt ein". Oder wie es in einer anderen Übersetzung lautet: „Das Dasein, das dagewesen ist, entsteht jetzt." Es ist die Wiederholung des einmal Erlebten in einer aktuellen Situation. Und die Situation, die er im Theater wieder erlebt, ist die Liebe zu einer Frau, an der er nie eine Versagung erlebt hat, die ihn immer tröstete, die durch ihre Liebe ihn glücklich und selig machte. Und er sehnt sich nach einer Wiederholung dieser Liebe, d. h. nach der Liebe dieser Frau. Darum sagt er auch, daß „nur die Wiederholung einen glücklich machen kann, und es lebt allein der, der die Wiederholung wählt". Es ist ein Zwangsgedanke, und wie immer bei den Zwangskranken es der Fall ist, braucht der Kranke zur Realisierung der Zwangsidee ein bestimmtes Zeremoniell. Wenn Kierkegaard sich wieder ins Theater begibt und nicht denselben Platz bekommt, oder wenn er nicht allein in der Loge ist, oder wenn das junge Mädchen, das ihn das erste Mal so begeistert hat, nicht da ist, dann kommt die Wiederholung nicht zustande. Wie jede Zwangsidee verfolgt ihn die Wiederholung überall. Aus dem Theater kehrt er nach Hause mit dem traurigen Gedanken zurück, daß es keine Wiederholung gibt, jedoch trotzdem in der Hoffnung zu Hause eine Wiederholung zu erleben. Aber auch hier erwartet ihn eine Enttäuschung: der Lehnstuhl paßt nicht in das neue Arrangement des Zimmers, das bringt ihn außer Fassung. Er ist gegen den Lehnstuhl so erbittert, daß er ihn in Stücke schlagen wollte und immer wieder mußte er auf den Lehnstuhl hinstarren; als er endlich einschlief, verfolgte sein Bild ihn noch im Traum. Er hat im Theater einigemal versucht, die Wiederholung zu erleben, aber vergebens. Er hat auf alle mögliche Weise, sagt er, wiederholt die Erfahrung gemacht, daß es keine Wiederholung gibt. Er hoffte noch, daß er in seinem eigenen Hause alles zur Wiederholung bereit fände. Als er aber nach Hause kam, fand er zu seinem großen Entsetzen seine ganzen Möbel durcheinander, weil sein Diener die Wohnung aufräumte. Er war starr vor Entsetzen, das war zu viel für

ihn. Alle seine Prinzipien brachen zusammen, seine Not hat den Höhepunkt erreicht — er sah, daß es eine Wiederholung nicht gibt und er war selbst über sich verzweifelt, daß er sich von diesem Zwang nicht losmachen konnte: „Daß ich doch nicht sein kann, wie andere Leute! Daß ich ohne den Luxus von Prinzipien nicht leben will", sagt er. „Daß ich in steifen Stiefeln gehen will! . . . Wie kann man dann nur so töricht sein, sich die Idee einer Wiederholung in den Kopf zu setzen! Wie kann man die noch größere Torheit begehen, aus ihr ein Prinzip machen zu wollen!" (W. 163).

2. Die Erinnerung

Nun sagt Kierkegaard, daß er eigentlich auf dem gleichen Punkt angelangt sei wie der junge Mann, dem er solche „weisen Ratschläge" gab, und es war ihm sogar, als ob er selbst der junge Mann gewesen sei. Den jungen Mann hat die Erinnerungs-Liebe unglücklich gemacht, er sollte nach seinem Rat die Wiederholung suchen und seine eigenen großen Worte, sagt er, sind auch nur ein Traum gewesen, aus dem er jetzt erwachte, „um das Leben unweigerlich und treulos alles wiederholen zu lassen, was es gab, ohne eine Wiederholung zu gestatten (W. 160).

So ist Kierkegaard selbst der junge Mann, der nur die Erinnerungs-Liebe hat. Er ist deswegen tief unglücklich. Aber warum macht die Liebe als Erinnerung einen Menschen unglücklich? Und warum wird, als die Liebe des jungen Mannes eine Erinnerung wurde, ihm seine Geliebte zur Last, und warum mußte er mit ihr brechen?

Wir haben gehört, daß „Erinnerung" und „Wiederholung" dieselbe Bewegung ist, nur in entgegengesetzter Richtung . . ." Das, woran man sich erinnert, ist gewesen, wird rückwärts wiederholt. Welche Erinnerung war es, die Kierkegaard wieder unglücklich machte, an was erinnerte er sich, was hat er „rückwärts" wiederholt?

Eine Antwort auf diese Frage gibt „die Leidensgeschichte", in der Kierkegaard das Verhältnis zu seiner Braut schildert, und die Schrempf mit Recht eine Krankengeschichte nennt. Kierkegaard erzählt von einem jungen Buchhalter, den er einen Geisteskranken und Schwachsinnigen nennt, und der in eine tiefe Schwermut versunken war. Es war ihm, als müsse er sich auf etwas besinnen, das er vergessen habe, ohne daß er doch begreifen konnte, was es sein sollte. Als er einmal gefährlich erkrankte und dem Tode nahe war, erwachte plötzlich eine Erinnerung an eine Begebenheit in ihm: Er besuchte im Rauschzustand mit seinen Freunden ein Haus, „wo man die Verächtlichkeit eines Weibes mit Geld bezahlt". Was da vorfiel, wußte

er nicht, aber in der Erinnerung, in der „die Begebenheit eine bestimmte Gestalt annahm", bedeutete diese Begebenheit „den Verlust seiner Reinheit" (Leidensgeschichte in den St. 255). Als er geheilt wurde und sich vom Bett erhob, „nahm er eine Möglichkeit mit sich". Diese Möglichkeit verfolgte ihn und er verfolgte sie. „Diese Möglichkeit verschloß ihm den Mund, so daß er in ein brütendes Schweigen verfiel . . ., die Möglichkeit, daß ein anderes Wesen ihm das Leben schulde" (St. 256). Und diese Möglichkeit machte ihn vor der Zeit alt. Sein Vetter, der zweideutige Witze gerne hatte, sagte ihm einmal: „Daß kein Mann, auch der verheiratete nicht, mit Bestimmtheit wissen könne, wie viele Kinder er habe" (St. 257). Dieser Witz des Vetters wurde die Veranlassung dazu, daß dieser Gedanke ihn noch mehr verfolgte und er in eine tiefe Verzweiflung verfiel. Er wurde wie geistesgestört und schwachsinnig. Als sein Freund, ein alter Kapitän, ihn fragte, wie alt er sei, antwortete er: „Sechzig Jahre." Dieser Betrug mit 60 Jahren, sagt Kierkegaard, war bei dem Buchhalter ein Umschlagen „des brütenden Ernstes des Schwachsinnes" in sein Gegenteil, in das humoristische; es war sein „einziger Ersatz der verlorenen Jugend" (St. 259). Der Buchhalter starb. Als er dem Tode nahe war, „schwand die Möglichkeit dahin, die doch nur ein Irrtum gewesen war". Nach dem Begräbnis, auf dem Heimweg, sagte Kierkegaard zu dem Vetter, es sei schade, daß der Buchhalter Junggeselle geblieben sei und deshalb keine Kinder hätte, denen er sein Vermögen hinterlassen könnte. Darauf antwortete der Vetter: „Ja, mein guter Freund, kein Mann, auch der verheiratete nicht, kann wissen, wie viele Kinder er hat" (St. 259). Und Kierkegaard fügt hinzu, daß es doch etwas Fatales ist, solche Redensarten zu gebrauchen. Er hatte sehr achtbare Menschen gekannt, die in die religiösen Gespräche „die abscheulichsten Reminiszenzen" einmengten, ohne es selbst zu merken (St. 260).

In derselben Leidensgeschichte, die auch „Stadien auf dem Lebensweg" benannt ist und zweifellos Stadien auf seinem eigenen Lebenswege darstellt, erzählt Kierkegaard in einem kleinen Kapitel, betitelt „Zum Inwendig-Lernen", von dem Tyrannen Periander. Dieser hat „das schöne Wort" geprägt: „Tue nicht, was verschwiegen bleiben muß". Von diesem Tyrannen wurde erzählt, „daß er im sträflichen Umgang mit seiner Mutter gelebt habe" (St. 293).

Als er Tyrann wurde, zeichnete er sich durch seine Gutherzigkeit aus, aber plötzlich hat er sich verwandelt. Er wurde nicht ein anderer Mensch, „aber es wurden zwei aus ihm, die in einem Menschen nicht Platz haben: der Weise und der Tyrann . . ." (293). Er redete wie ein Weiser und handelte wie ein Verrückter (292). Der Anlaß zu dieser Veränderung war, wie

man annahm, „das sträfliche Verhältnis" zu seiner Mutter. Es kränkte ihn, daß man von ihm wußte, „er habe getan, was nicht genannt werden darf" (St. 293). Andere nahmen an, daß die Ursache seiner Veränderung darin lag, daß er seine Frau getötet hatte. So kam Schmach und Schande über ihn. Er war „der Qual der Schuld" ausgeliefert, sein Verstand wurde geschwächt, seine Seele erbittert. Also weil Periander in sträflichen Beziehungen mit seiner Mutter stand, oder weil er seine Frau getötet hatte (er hat etwas getan, was nicht genannt werden darf), ging ein Riß durch seine Seele, es entstanden in ihm zwei Persönlichkeiten — ein Weiser und ein Verrückter.

Einen Fall von einem Menschen, dem ein Riß durch sein Wesen ging, weil er etwas „Furchtbares" erlebt hat, erzählt Kierkegaard in derselben „Leidensgeschichte" in „Salomos Traum" (St. 225).

Dieser Mensch war Salomo, der glücklich an der Seite seines Vaters lebte, „stolz auf seines Vaters Leben und Handeln". Einmal in der Nacht hörte er ein Geräusch im Schlafzimmer seines Vaters. Es ergreift ihn eine Angst, er befürchtet einen „nächtlichen Überfall", schleicht sich an das Schlafzimmer und „sieht David in der Verzweiflung zu Boden gestreckt, er hört die Anklage der bittersten Reue aus seinem Mund". Entsetzt kehrt er in sein Zimmer zurück, er findet keine Ruhe. Als er endlich einschläft, träumt er, „daß David ein Sünder ist, von Gott verworfen; daß er von Gott in seinem Zorn verdammt wurde, zu herrschen, verdammt wurde, den königlichen Purpur zu tragen; daß er zu seiner Strafe sich von dem Volke segnen lassen muß, während der Allgerechte im Verborgenen seine Schuld an ihm heimsucht . . . Er ahnt im Traum, daß Gott nicht der Frommen Gott ist, sondern der Gott der Sünder: daß man ein Sünder sein muß, um Gottes Auserwählter zu werden . . . und Entsetzen ergreift ihn im Traum über diesen Widerspruch" . . . Als Salomo erwachte, war er „wie zermalmt". „Er hatte etwas erlebt, worüber ihm der Verstand stille stand . . . Wo er den vertraulichen Verkehr eines Heiligen und Reinen mit Gott vermutet hatte, da wand sich ein Sünder vor Gott in der Qual geheimer Schuld! . . . und Salomo wurde weise, aber er wurde kein Held; . . . er kam nicht zum Glauben . . . Auf den Jüngling war gelegt worden, was über seine Kräfte ging . . . Er wurde wollüstig, aber die Sünde gab ihm nicht die Kraft der Reue. Dreiste Phantasien, wunderliche Erfindungen, sinnreiche Grübeleien: — daran erschöpfte sich sein Geist . . . Salomo war wie einer, dem das Rückgrat geknickt ist . . . da saß er in seinem Harem wie ein entkräftigter Geist . . . Wenn aber, angelockt von seiner Weisheit, die Königin des Ostens kam, ihn zu besuchen, da war seine Seele reich und

die weisen Reden flossen von seinen Lippen wie die köstliche Myrrhe von den Bäumen Arabiens" (St. 226, 227).

Aber welche „wollüstigen" Phantasien kann ein Kind haben, wenn es in der Nacht am väterlichen Schlafzimmer lauscht, Phantasien, in welchen „sein Geist sich erschöpfte", deren Zwang, mit anderen Worten, er ganz unterliegt? Wenn ein Kind in der Nacht an dem Schlafzimmer seines Vaters lauscht und entsetzt ist, daß sein Vater ein Sünder ist, wenn dann bei ihm wollüstige Phantasien erwachen und es selbst ein Sünder wie der Vater wird, was können diese Phantasien anders bedeuten als den Wunsch, ebensolche sexuelle Beziehungen zur Mutter zu haben, wie sie der Vater hat? Das Kind übernimmt die Sünde des Vaters, es wird sein Erbe, der Erbe seiner Sünde. Das Wesen der Erbsünde ist die Angst, — sagt Kierkegaard. „Das ist die eigentliche Bestimmung. Angst ist nämlich ein Begehren nach dem, was man fürchtet, eine sympathetische Antipathie, Angst ist eine fremde Macht, die das Individuum ergreift, und doch kann man von ihr sich nicht losreißen, und will es nicht, denn man fürchtet, aber was man fürchtet, das begehrt man. Angst macht das Individuum ohnmächtig, und die erste Sünde geschieht immer in Ohnmacht" (Tag. I, 171). Das Wesen der Sünde ist also ein Begehren nach dem, was man fürchtet. Was Kierkegaard begehrte, davor fürchtete er sich. Es ist klar, daß das sträfliche Verhältnis Perianders zu seiner Mutter seine eigene Wunschphantasie ist. Es sind sträfliche (verbotene) Beziehungen, und weil sie verboten (sträflich) sind, hat man vor ihnen Angst, aber wir haben gehört: was man fürchtet, das begehrt man.

Am Anfang seiner Herrschaft zeichnete sich Periander, wie wir sahen, durch seine Milde aus. Er veränderte sich plötzlich: er hat etwas getan, was verschwiegen sein mußte. Es waren die sträflichen Beziehungen zu seiner Mutter oder der Mord seiner Frau. Ein Mord der eigenen Frau war eine so gewöhnliche Sache bei den Tyrannen, es geschah so häufig, daß Tyrannen ihre Frauen ermordeten, daß solch eine Tat nicht zu denen gehören konnte, die nicht genannt werden durften. Periander hat etwas getan, was nicht genannt werden durfte, was verschwiegen sein mußte: es handelte sich also hier offenbar um sein „sträfliches Verhältnis" zu seiner Mutter, um ein Übertreten des Inzestverbotes. Seine Veränderung bestand in einer Spaltung seiner Persönlichkeit: es bildeten sich in ihm zwei Menschen — ein Weiser und ein Verrückter. Er wurde zu einem Greis.

Ein ähnliches Schicksal erlebte auch der junge Salomo, nachdem er an dem väterlichen Schlafzimmer gelauscht hatte. Es ging ein Riß durch seine Seele, es bildeten sich zwei Menschen in ihm, ein Kranker und ein Weiser, und er wurde zu einem „entkräftigten Greise". Und die Ursache dieser Verände-

rung lag darin, daß „auf den Jüngling war gelegt worden, was über seine Kraft ging“ (St. 227).

In seinem Tagebuch („Buch des Richters“) erzählt Kierkegaard von dem „Geheimnis seiner Schwermut“: „Hätte ich kein Vermögen gehabt, so wäre es mir niemals möglich gewesen, das schreckliche Geheimnis meiner Schwermut zu retten. (Barmherziger Gott, wie schreckliches Unrecht hat doch auch mein Vater in seiner Schwermut an mir getan — ein Greis, der seine ganze Schwermut auf ein armes Kind ladet, um nicht von dem noch Entsetzlicheren zu reden ...)“ (B. d. R. 85).

Kierkegaard erging es also wie Salomo: Auch sein Vater tat ihm „ein schreckliches Unrecht“, „er ladet auf das arme Kind seine ganze Schwermut“ und dazu etwas „noch Entsetzlicheres“.

Die Schwermut seines Vaters bestand darin, daß er sich sein ganzes Leben lang von Gott verdammt fühlte, weil er als Kind Gott verflucht hatte. Von dem Augenblick, wo er Gott verfluchte, ist ihm die Hilfe Gottes gekommen — der Reichtum, die Achtung, der Kindersegen, da er aber Gott verfluchte, so mußte, meinte er, Gott im Verborgenen doch auf ihn zornig sein. Er hatte keine Hoffnung auf Vergebung und betrachtete nicht nur sich, sondern „das Geschlecht als dem Tode verfallen“ (B. d. R. 73, 74, Anm.). In dieses Geheimnis wurde Kierkegaard noch als Kind von seinem Vater eingeweiht. Eine wörtliche Wiederholung dieses seines Erlebnisses finden wir in „Salomos Traum“: Auf den Jüngling war gelegt worden, was über seine Kraft ging: er hat es erfahren, daß sein Vater (David) ein Sünder ist, von Gott in seinem Zorn verdammt wurde, zu herrschen, den königlichen Purpur zu tragen; daß er zu seiner Strafe sich von dem Volke segnen lassen muß, während der Allgerechte im Verborgenen seine Schuld ihm heimsucht (St. 226).

Das war das „schreckliche Geheimnis“ der Schwermut seines Vaters, das nicht nur Kierkegaard allein, sondern der ganzen Familie bekannt war. Was war aber das andere „schreckliche Geheimnis“, das „noch Entsetzlichere“, welches zu retten, d. h. zu verbergen ihm gelungen ist?“ Wäre es ihm (Kierkegaard) nicht möglich geworden, „das schreckliche Geheimnis“ zu retten, so wäre er nicht der geworden, der er geworden ist. Er wäre gezwungen, entweder ein Verrückter zu werden oder „durchzudringen“. Es gelingt ihm, einen „Salto-Mortale“ in die reine Geistes-Existenz zu machen. Was ihm fehlt, sagt er, ist ein Leib und leibliche Vorbedingungen (B. d. R. 85).

So sind die Folgen der schrecklichen Geheimnisse, die von dem Vater auf Kierkegaard gelegt wurden, dieselben, wie sie es bei Salomo, bei Periander

und bei dem Buchhalter sind: Er wird ein Verrückter (Schwermütiger) wie sie alle, er macht einen Salto-Mortale in die reine Geistes-Existenz, d. h. er wird weise oder, wie der Buchhalter, ein Forscher; es fehlt ihm „ein Leib und leibliche Vorbedingungen" — er wird also, ebenfalls, wie Salomo, wie Periander und wie der Buchhalter, zu einem „entkräftigten Greis".

So hat Kierkegaard wie Periander, wie Salomo und wie der Buchhalter sein „schreckliches Geheimnis", und die Folgen sind bei allen die gleichen: Alle suchen sie, wie Kierkegaard selbst, das „schreckliche Geheimnis" zu „retten", d. h. zu verbergen, es zu verschweigen.

Das „schreckliche Geheimnis" des jungen Buchhalters war, wie wir wissen, „eine Erinnerung". Diese Erinnerung verfolgte ihn. Diese Erinnerung — „eine Möglichkeit" — wurde bei dem Buchhalter zu einer fixen Idee, sie verfolgte ihn ständig, nur einmal, nach einer schweren Krankheit, schwand sie auf eine kurze Zeit, und da war es ihm, als ob diese Idee ein Irrtum sei, sie erschien aber nach der Genesung wieder und wich nicht mehr. Der Verfolgungswahn bestand darin, daß er glaubte, in einem Rauschzustand in einem Bordell (was da vorgefallen war, wußte er nicht) seine Reinheit verloren zu haben, und es verfolgte ihn die Idee („eine Möglichkeit"), daß er Vater sein und ein Kind haben könnte. Diese Ungewißheit ist für ihn zu einer Qual geworden. Kierkegaard erzählt in seinem Tagebuch von einem Menschen, der in seiner Jugend sich hinreißen ließ, ein „öffentliches Mädchen" zu besuchen. Als er sich verheiraten wollte, erwachte in ihm d i e A n g s t — „d i e M ö g l i c h k e i t", daß er Vater sein könnte (es müßte bei einem öffentlichen Mädchen geschehen sein), daß „da irgendwo in der Welt ein Geschöpf leben könnte, das ihm das Leben schuldete". Dieser Gedanke marterte ihn Tag und Nacht. Er besaß „über das Faktum" (über die Begebenheit selbst auch) keine Gewißheit und diese Ungewißheit ist ihm zur Qual geworden (Tag. I, 181, 182).

Wir sehen, daß es Kierkegaard selbst ist, der Angst hat, daß er seine Reinheit verloren, daß er ein Kind haben könnte. Er hat eine Erinnerung an diese Möglichkeit, aber keine Gewißheit über sie. Die Angst verschärft sich bei dem jungen Buchhalter, wenn er den Satz zu hören bekam: „Kein Mann, auch der verheiratete nicht, kann wissen, wie viel Kinder er hat". Nach Kierkegaard ist das Wesen der Angst ein Begehren nach dem, was man fürchtet: „Angst ist eine fremde Macht, die das Individuum ergreift, und doch kann man von ihr nicht loswerden und w i l l e s n i c h t, denn was man f ü r c h t e t, d a s b e g e h r t m a n." Kierkegaard fürchtete, seine Reinheit zu verlieren und ein Kind haben zu können — also begehrte er beides. Unter dieser Macht stand er, von ihr konnte er sich nicht losmachen, wie wir gesehen haben, wollte er es auch nicht. Sie verfolgte ihn Tag und Nacht,

sie wurde zu einer fixen Idee. Gewiß ist diese Angst vielfach determiniert — sie ist mit Schuldgefühlen verbunden. Der Buchhalter spricht auch von der „Abrechnung mit ungeheuren Schuld", die auf ihm liege. Darauf kommen wir noch zurück.

Wir wissen, daß beim Lauschen an dem väterlichen Schlafzimmer Kierkegaard Zeuge der Urszene geworden ist. Er wurde, wie der Vater, selbst ein Sünder, er hat die Sünde des Vaters übernommen, d. h. er identifizierte sich mit dem Vater und begehrte in dieser Identifizierung die Mutter, besaß sie in der Phantasie, verlor also seine „Reinheit".

Die Erinnerung an „die Begebenheit" verbindet sich bei dem Buchhalter mit „der Möglichkeit", ein Kind zu haben. Er hat Angst vor dieser „Möglichkeit". Aber Angst, wir wissen es von Kierkegaard selbst, ist „ein Begehren nach dem, was man fürchtet", „eine sympathetische Antipathie" — eine Flucht vor dem eigenen Wunsch oder, wie Kierkegaard sich ausdrückt: „eine Macht, die das Individuum ergreift, und doch kann man von ihr sich nicht losreißen und will es nicht". Dieser Macht, dem Zwang, der Angst — „der Möglichkeit", ein Kind zu haben, unterliegt der junge Buchhalter, und daß es nur eine Phantasie, eine krankhafte Idee bei ihm war, dafür ist der Beweis, daß er von ihr nicht immer beherrscht war: während seiner schweren Krankheit z. B. schwand die Idee, sie erschien ihm als Irrtum.

Der Buchhalter ist entsetzt, als er den Satz zu hören bekommt: „Kein Mann, auch der verheiratete nicht, kann wissen, wieviel Kinder er hat." Wenn der Vater, der verheiratet ist, nicht weiß, wieviel Kinder er hat, so kann Kierkegaard, der in der Identifizierung mit dem Vater, in der Phantasie, die Mutter besessen hat, nicht wissen, ob er nicht ein Kind von ihr hat, ob eines dieser Kinder nicht sein eigenes ist. Wie sehnsüchtig er sich ein Kind wünschte, kann man daraus ersehen, daß er beständig, wenn er Kinder sah, sein eigenes Kind unter ihnen suchte. Alle armen Kinder beschenkte er, „er konnte nicht lassen ihnen zu geben, in der Hoffnung, daß es vielleicht sein eigenes ist" („Eine Möglichkeit" in den St. 288).

So ist das „schreckliche Geheimnis", das „noch Entsetzlichere" nichts anderes als Kierkegaards Erlebnisse bei der Urszene: daß sein Vater ein Sünder ist, weil er geschlechtliche Beziehungen zu der Mutter hat, und seine eigenen Wunschphantasien (die Angst), die Mutter wie der Vater zu besitzen und von ihr ein Kind zu haben. In dieses Geheimnis, wie auch in das andere, konnte Kierkegaard seine Braut nicht einweihen: „Hätte ich mich erklären sollen", sagt er in seinem Tagebuch, „dann mußte ich sie in furchtbare Dinge einweihen, mein Verhältnis zum Vater, seine Schwermut, die ewige Nacht, die zu innerst brütet, meine Verirrung, Lüste und Ausschweifungen, die doch in Gottes Augen nicht so himmelschreiend

sind; denn es war doch Angst, die mich zur Verirrung brachte . . ." (Tag. I, 198).

Die Erinnerung an eine Begebenheit „im öffentlichen Hause", „eine Möglichkeit" ist also nichts anderes als eine Phantasie, die beim Lauschen der Urszene bei Kierkegaard sich bildete: daß er mit der Mutter sexuell verkehrt und von ihr ein Kind bekommt. Es war seine erste Sünde, die er von dem Vater erbte — die Erbsünde. Das, was im „öffentlichen Hause vorfiel", geschah im Rausch. Der Buchhalter wußte deshalb selbst nichts davon. Wir haben gehört, die Angst macht das Individuum ohnmächtig, die erste Sünde geschieht immer in Ohnmacht, d. h. unbewußt. Aus dem Dargelegten ist klar, daß die Erinnerungsliebe des jungen Mannes zu seiner Braut die Liebe zu seiner Mutter ist, auf das Mädchen übertragen, es ist die Übertragungsliebe: „Das, an was man sich erinnert, ist gewesen, wird rückwärts wiederholt". Warum aber macht den jungen Mann die Erinnerungsliebe unglücklich? Warum fällt ihm das Mädchen zur Last und er wird ihrer müde?

In der Geschichte von Tobias und Sara erzählt Kierkegaard, wie unselig unglücklich Sara war. Sie war sieben Mal verheiratet und alle ihre Bräutigame wurden in der Hochzeitsnacht getötet. Sie liebte Tobias, wollte ihn heiraten, aber sie wußte, daß der böse Geist, der sie liebt, den Bräutigam in der Hochzeitsnacht töten würde. Trotzdem heiratet sie Tobias. In der Brautnacht sucht Tobias den bösen Geist „auszuräuchern", es gelingt ihm aber nicht und er sagt zu Sara: „Steh' auf, Schwester, wir werden Gott bitten, sich unser zu erbarmen".

Er sucht aus Sara und aus sich selbst den bösen Geist „auszuräuchern", d. h. er will nicht, daß Sara an den bösen Geist denkt, daß sie den bösen Geist liebt — liebt sie ihn nicht, so ist er aus beiden ausgeräuchert. Es gelingt ihm aber nicht, den bösen Geist bei Sara „auszuräuchern", deshalb ist es ihm unmöglich, Sara zu lieben. Er gibt seine Liebe zu ihr nicht auf, aber der Gedanke, daß sie nicht ihn, sondern einen andern liebt, macht ihm unmöglich, „seine Liebe in der Ehe zu realisieren". Gesetzt den Fall, sagt Kierkegaard, ein Mann stände an Saras Stelle und wüßte, daß wenn er liebt, der böse Geist, der die Geliebte liebt, sie in der Hochzeitsnacht tötet, dann würde er, meint Kierkegaard, sich „in sich selbst verschließen", er würde nach der „Liebeslust" nicht mehr verlangen, seine Liebe würde sich in Haß verwandeln, „er würde, wie Blaubart, seine Freude daran haben, das Mädchen in der Brautnacht hinsterben zu sehen." Wenn er aber zu einem Blaubart wird, so hat er seine Freude nicht nur am Hinsterben des Mädchens, sondern auch an dem Töten desselben, wie es bei Blaubart der Fall war, der, wie bekannt, alle seine Frauen tötete. Die Liebe, „die Liebeslust" verwandelt sich bei ihm in Haß, in Rache gegen die Frau, die nicht ihn, sondern einen

anderen liebt, einen anderen, den bösen Geist, der ihm die Geliebte nimmt. Diese Kränkung, meint Kierkegaard, konnte Sara nur von einer höheren Macht zugefügt werden. Von Mutterleib an war sie ausersehen, „ein Opfer des Mitleids", d. h. nicht geliebt zu sein; das konnte sie nicht ertragen und ein Mann an ihrer Stelle hätte sich in einen Blaubart verwandelt, er hätte das Dämonische gewählt.

So ein entsetzlicher Dämon war Richard III. Was hat ihn zu einem Dämon gemacht?, fragt Kierkegaard. Er konnte das Mitleid nicht ertragen, dem er von Kindheit an ausgesetzt war:

> Ich, so verkürzt um schönes Ebenmaß,
> Geschändet von der tückischen Natur,
> Entstellt, verwahrlost, vor der Zeit gesandt
> In diese Welt des Atems, halb kaum fertig
> Gemacht, und zwar so lahm und ungeziemend,
> Daß Hunde bellen, hink ich wo vorbei.
>
> (F. u. Z. 100).

„Vor der Zeit gesandt", „entstellt", „verwahrlost", also auch nicht geliebt, und zwar von Kindheit an, wie Sara von Mutterleib an ausersehen war, „ein Opfer des Mitleids zu sein". Auch Kierkegaard hat, wie wir aus seinem Tagebuch erfahren, von Kindheit an „einen Druck auf sein Bewußtsein" bekommen: „Das Furchtbare ist", sagt er, „wenn eines Menschen Bewußtsein von Kindheit auf einen Druck erhalten hat . . . Der, welcher einen solchen Druck von Kindheit an hat, er ist gleich, wie ein Kind, das mit der Zange aus dem Mutterleib geholt wird, und das beständig die Erinnerung an die Schmerzen der Mutter trägt" (Tag. I, 180).

Ein Kind, das gewaltsam von der Mutter getrennt wird, empfindet ebenso große Schmerzen wie die Mutter selbst und die Erinnerung an diese Schmerzen der Trennung von der Mutter behält so ein Mensch sein Leben lang. Es ist die gewaltsame Trennung von der Mutter, wie es bei Richard III. der Fall war, er war auch „vor der Zeit in die Welt des Atems gesandt". Es handelt sich also hier um eine Enttäuschung an der Mutterliebe — einer Liebe, die dem Kinde mit Gewalt genommen wird (eine Zwangsgeburt), um eine Verwahrlosung, die Richard III. zu einem Dämon machte, wie sie einen Mann zu einem solchen machen würde, wenn er an Stelle von Sara gesetzt würde. So verwandelt sich infolge der Enttäuschung an der Mutterliebe die Liebe (die Liebeslust) in Haß und Rache, und der Mensch wird zu einem Dämon. Darum darf man einen solchen Menschen, meint Kierkegaard, nicht verurteilen. Er ist nicht schuld, daß er zu einem Dämon wurde. Die von ihm ganz unabhängigen Verhältnisse haben ihn zu einem solchen gemacht: „Es ist nicht zu leugnen, daß jeder Mensch Neigung hat,

an eine Mißgestalt sofort die Vorstellung moralischer Depravation zu knüpfen. Welche ungeheure Ungerechtigkeit, da die Sache sich vielmehr umgekehrt verhält: daß das Dasein selbst sie verderbt hat, wie eine Stiefmutter die Kinder verderbt! Ursprünglich durch natürliche oder geschichtliche Verhältnisse außerhalb des Allgemeinen gestellt sein, das ist der Anfang des Dämonischen, an dem das Individuum doch selbst keine Schuld trägt" (F. u. Z. 100).

In dem tragischen Schicksal Richard III. stellt Kierkegaard seine eigenen inneren Konflikte dar. In der „Leidensgeschichte" erzählt er, daß es lange dauern wird, bis er den Verlust der Geliebten zu tragen lernen wird (St. 319). In seiner Verzweiflung findet er nur einen Trost — sich an der Braut r ä c h e n zu können: „Meinen Verlust (der Geliebten) verwinde ich nie . . . Da könnte ich mich wie ein Verzweifelter in die Welt hinausstürzen, um nach meinem verlorenen Schatten zu suchen, um ihn zurückzufordern, um mich zu r ä c h e n. Möchte ich dann vernichtet zusammenbrechen: wenn i c h n u r e r s t m e i n e R a c h e h ä t t e! Ja, wehe dem Weibe, dessen Blick mich so berührte! A n e i n e m W e i b k a n n m a n d o c h s e i n e R a c h e n e h m e n. Ich weiß, es gibt s c h r e c k l i c h e Gedanken, von denen der besessen werden kann, der an den N a t u r v e r h ä l t n i s s e n Ä r g e r n i s n a h m" (319, 320). Wenn Richard III. das Weib, das seine Feindin war, zur Liebe zwang, so geschah es auch aus Haß, meint Kierkegaard: „Selbst hassend brachte er die Liebe hervor". „Es gibt so einen bösen Geist . . . und er verlockt durch den Wahn, daß w a h n s i n n i g e R a c h e der wahre Weg sei, seinen Stolz zu retten, seine Ehre zu behaupten" (Leidensgeschichte 320). Der Verlust der Geliebten bringt Kierkegaard zur Verwandlung seiner Liebe (Liebeslust) zu ihr in Haß und Rache, macht ihn zu einem bösen Geist, zum Blaubart, zu einem Dämon, wie es Richard III. war. Das sind wohl die „schrecklichen Gedanken", von welchen Kierkegaard sagt, daß sie ihm bekannt sind. Von diesen Gedanken, meint er, wird der Mensch „besessen, wenn er an den Naturverhältnissen Ärgernis nimmt".

Welches ist das Naturverhältnis, an dem er Ärgernis nahm?

Wie wir bereits wissen, war die Kränkung Sara durch die höhere Macht zugefügt: es ist der böse Geist, der ihr die Bräutigame tötet; so ist diese Macht eine höhere, eine göttliche, eine böse und eine dämonische zu gleicher Zeit, so wie es Gott im Himmel ist, der mit dem Satan gegen die Menschen Pläne schmiedet und dem jungen Manne seine Geliebte nimmt; es ist eine göttliche und böse Macht zugleich, Gott und Satan vereinigt.

In seinem Tagebuch erzählt Kierkegaard: „das Kind findet es geradezu in der Ordnung, daß Gott s e i n V a t e r i s t". So identifiziert Kierkegaard Gott mit seinem Vater. Als sein Vater starb, merkte er, daß er einen „rich-

tigen Vater im Himmel bekam", und daß sein Vater „ein Stiefvater", „uneigentlich" sein Vater war. Sein Vater im Himmel ist sein „richtiger", also guter Vater, und der, der starb, war ein Stiefvater, also ein böser Vater, so wie Gott die höhere Macht und zugleich der böse Geist ist. Indem er Gott mit dem Vater identifiziert, überträgt er auf ihn seine ambivalente Einstellung zu seinem Vater, und wenn Salomo (in „Salomos Traum") erzählt, daß er beim Lauschen an dem väterlichen Schlafzimmer etwas erlebt hat, „worüber ihm der Verstand stille stand", so ist es, wie aus dem Dargelegten ersichtlich, nicht allein die Enttäuschung an dem Vater — daß der Vater ein Sünder ist und daß er selbst ein solcher wurde —, sondern daß der Vater ihm die Liebe der Mutter wegnahm und daß die Mutter den Vater und nicht ihn liebte. Das ist das „Naturverhältnis", an welchem Kierkegaard Ärgernis nahm. Und die Folge dieses Ärgernisses sind die ungeheuren Haßgefühle gegen die Geliebte: „Ja, wehe dem Weibe, dessen Blick mich berührt". Er wird von einer fixen Idee verfolgt: von dem Wunsche, an ihr sich rächen zu können: „Möchte ich dann vernichtet zusammenbrechen, wenn ich nur meine Rache hätte".

Nun wird es verständlich, warum die Erinnerungs-Liebe den jungen Mann unglücklich machte. Es ist die Erinnerung an seine Liebe zu der Mutter, die er auf das Mädchen überträgt, eine Erinnerung an die Untreue der Mutter. In der Identifizierung des Mädchens mit der Mutter ist es das Mädchen selbst, das ihm untreu ist, das ihn nicht liebt, darum ist er unglücklich, und sie wird ihm zur Last, er wird ihrer müde. „Er liebt sie und liebt sie nicht", er gibt, wie Tobias, seine Liebe zu ihr nicht auf, sie wird zu seiner Schwester, er kann aber „seine Liebe in der Ehe nicht realisieren", d. h. es ist ihm unmöglich, sie zu lieben. Er kann nicht lieben, wenn er nicht geliebt ist. Er wird impotent aus Aggression, das ist seine Rache.

Als der junge Mann glückstrahlend Kierkegaard die Mitteilung von seiner Verlobung machte, wiederholte er immer wieder denselben Vers:

Wie liebt ich Dich einst vor langer Zeit,
Ein Knabe heiß!
Wie lieb ich Dich noch nach so langer Zeit,
Ein müder Greis!

Als Knabe hat er sie geliebt, er liebt sie noch jetzt als junger Mann, und er kann sie doch nicht lieben — er ist ein „müder Greis". Es ist eine Erinnerungs-Liebe, die ihn zu einem „müden Greis", d. h. zu einem Impotenten, einem Kastrierten macht. Solche Naturen, meint Kierkegaard, bedürfen keiner Frauenliebe. Er erklärt es dadurch, daß solch ein Mensch „in seinem früheren Dasein selbst Weib gewesen ist und in seiner jetzigen männlichen Existenz eine Erinnerung davon behalten hat". In seiner früheren

Existenz war er weiblich, und die Erinnerung an seine Weiblichkeit macht es ihm unmöglich, wie er sich ausdrückt, sich „in dem Netz der Liebe" zu fangen (W. 168).

Sara wurde von Mutterleib an die Kränkung von der höheren Macht zugefügt, also auch in ihrem früheren Dasein, so wie Richard III. „vor der Zeit in die Welt des Atems", entstellt, „halb fertig" gesandt wurde. Das ist derselbe Druck, den Kierkegaard von Kindheit „auf sein Bewußtsein" bekam: es ist die Enttäuschung an der Mutterliebe; die Erinnerung an die Mutter, die ihn nicht liebt, macht es ihm unmöglich, sie zu lieben. So war es die Mutter, die ihm die Männlichkeit „in seiner früheren Existenz", d. h. in seiner Kindheit nahm, die ihn „entstellt", „halb fertig" in die Welt gebracht, die ihn kastriert hat. Und weil er die Erinnerung daran behalten hat, kann er in seiner „jetzigen männlichen Existenz" in dem Netz der Liebe nicht gefangen werden. Wie Richard III. „bringt er Haß in seiner Liebe hervor". Er „verschließt sich", wie Blaubart, „in sich selbst", d. h. er entzieht aus Aggression dem Weibe seine Liebe. Sie hört auf, seine Geliebte zu sein, sie wird zu seiner Muse, macht ihn zu einem Dichter. Es erwacht in ihm eine dichterische Produktivität, die er selbst einen „Ersatz der Liebe" nennt.

Daß sie ihn zu einem Dichter machte, damit hat sie, meint er, ihr eigenes Todesurteil unterschrieben: sie hörte auf, seine Geliebte zu sein (W. 126), indem sie seine Muse wurde. Die dichterische Produktivität, die sie bei ihm hervorrief, ist ein Ersatz der Liebe. Indem er also „sich in sich selbst verschließt", d. h. ihr seine Liebe entzieht, bezieht er diese Liebe auf sich selbst. In der dichterischen Produktivität, die ihm von seiner Muse hervorgerufen wird und ein Ersatz der Liebe ist, befriedigt er in der Phantasie, in der Selbsttätigkeit der dichterischen Produktivität, also an sich selbst, seine Liebe zu ihr. Wir sehen, er gibt seine Liebe zu dem Mädchen, trotz seiner Aggression gegen sie, nicht auf: „Das Mädchen wurde ihm bereits zur Last", sagt er: „und doch war sie die Geliebte; die Einzige, die er geliebt hat; die Einzige, die er lieben würde" (W. 125).

Die große Enttäuschung an der Mutterliebe beim Belauschen der Urszene hat also die Fixierung des Kindes an die Mutter zur Folge. Es sehnt sich zurück zu ihr, es sucht in der Phantasie zu realisieren, was ihm im Leben versagt wurde. Kierkegaards Theater-Phantasie: daß er im Bauche eines Walfisches liegt und ganz selig ist, dann aussteigt, das Mädchen sieht und wieder selig ist, wie er in der Kindheit selig war, als er an der Seite der „getreuen Gespielin" hingestreckt am Bache lag und dabei die Phantasie hatte, daß er i m Bache liegt und ganz glücklich ist — es ist eine Mutterleibs-Phantasie, eine W i e d e r h o l u n g der ursprünglichen Phantasie, die er bei der Belauschung der Urszene erlebte, als er sich mit dem Vater identifizierte und die

Liebe der Mutter wie der Vater genoß. Von dieser Zeit an unterliegt er dem Zwange, diese Wunscherfüllung wieder zu erleben. Die Kindheitserinnerung an das Erlebnis mit der „unvergeßlichen Gespielin" und die Phantasie, daß er am Bache, der am Garten des Vaters vorbeilief, liegt, ist eine Deckerinnerung dieses Erlebnisses, ein Wiedererleben derselben. Kierkegaard unterliegt, wie wir sehen, dem Wiederholungszwang, er kann nicht „ohne den Luxus der Prinzipien leben", „er will immer in steifen Stiefeln gehen". Er ist selbst darüber verzweifelt, daß er nicht wie andere Leute sein kann, daß er ein Opfer seines Fanatismus für Prinzipien geworden ist.

3. Das göttliche und das dämonische Paradox

Kierkegaard begegnete seiner Braut und verlobte sich mit ihr zur Zeit, als er die Wiederholung suchte und verzweifelt war, daß er sie nicht finden konnte. Das Problem, gegen das der junge Mann anprallt, sagt Kierkegaard, „ist nichts anderes, als eben die Wiederholung" (W. 171). Es ist die Wiederholung seines Erlebnisses bei der Belauschung der Urszene, die er sucht und die er in der Deckerinnerung so lebhaft schildert. Das ganze Dasein, das da ist (die Liebe zum jungen Mädchen) ist schon dagewesen (die Liebe zur Mutter), sie wird zur Wiederholung, denn „das Dasein, das dagewesen ist, entsteht wieder", d. h. wenn seine in der Phantasie realisierten sexuellen Wünsche auf die Mutter sich in der Ehe realisieren. Er identifiziert das junge Mädchen mit der Mutter, darum ist ihm die Wiederholung unmöglich.

Kierkegaard erzählt von dem jungen Mann, „daß er das Mädchen durchaus nicht kennt, obgleich er an sie gebunden war und sie ihm die ganze Zeit niemals aus dem Sinne kam. Sie ist das Mädchen und damit Punktum; ob sie die oder die ist, ob die Anmut, Liebenswürdigkeit, Treue, Aufopferung selbst, um derentwillen man alles wagt und Himmel und Erde in Bewegung setzt: daran denkt er gar nicht" (W. 170, 171).

Seine Liebe zu seiner Braut ist also keine individuelle Liebe, er liebt nicht sie, Regina Olsen, sondern „das Mädchen" in ihr, darum ist es ihm egal, ob es die oder die Frau ist, er kann jede Frau lieben. Die seelischen Qualitäten des Liebesobjektes kommen für ihn gar nicht in Betracht: es ist ihm egal, ob sie anmutig, treu, liebenswürdig, aufopfernd ist oder andere seelische Eigenschaften besitzt, es ist also auch eine rein sinnliche Liebe.

Mit Begeisterung schildert Kierkegaard diese Art von Liebe bei Don Juan. Don Juan, sagt er, ist „ein Ausdruck für das Dämonische". Unter dem Dämonischen versteht Kierkegaard die stark entwickelte sinnliche Begierde, „eine Erotik, die verführt". Er nennt Don Juan einen Verführer. „Welche ist aber die Kraft, durch die Don Juan verführt?" Es ist die Kraft der Be-

gierde, der sinnlichen Begierde (Ent./Od. I, 95). „Don Juan begehrt und begehrt, ohne zu ermüden, er genießt die Befriedigung der Begierde, ohne satt zu werden" (Ent./Od. 94). Er begehrt in jedem Weibe „die ganze Weiblichkeit". In jedem Weibe liebt er nicht dieses Weib, sondern die Weiblichkeit, „darum liebt er nicht eine, sondern alle, d. h. er verführt alle" (97). Kierkegaard nennt seine Liebe „treulos", denn „Treulosigkeit . . . — sie ist nur Wiederholung": wenn Don Juan eine Frau liebt, denkt er nicht an sie, er denkt an andere, an alle, er ist also treulos, er ist treulos, weil sich bei ihm die Liebe zur „Weiblichkeit" bei jeder Liebesbeziehung wiederholt. (Siehe: Die Stadien des unmittelbar Erotischen in Ent./Od. I, 85).

In seinen Aufzeichnungen erzählt Kierkegaard, daß sein „Tagebuch eines Verführers" darauf berechnet war, seine Braut abzustoßen . . . „insofern aber jemandem der Gedanke an ‚sie' gekommen sein sollte oder noch käme, so stellt es sich zugleich als die allerausgesuchteste Galanterie, die sich überhaupt denken läßt. Von einem Verführer ausgewählt zu sein, ist für eine Frau dasselbe, was es für eine Frucht ist, wenn sie von einem Vogel angepikt worden ist, denn ein Vogel ist ein Kenner (Br. u. Aufz. 63, 64).

Wir sehen, Kierkegaard wollte seine Braut nicht nur abstoßen, sondern auch verführen, er wollte ein Don Juan sein, und es handelt sich auch bei ihm wie bei Don Juan um eine Wiederholungsliebe. Im Helden Mozarts schildert Kierkegaard sich selbst, gibt seine eigenen inneren Erlebnisse wieder, darum ist er von Mozarts Musik so entzückt — nur sie allein, meint er, ist imstande, die Kraft der sinnlichen Begierde Don Juans auszudrücken. Der Unterschied zwischen beiden besteht darin, daß Kierkegaard im Gegensatz zu Don Juan seine sexuellen Wünsche nur in der Phantasie realisiert.

Der junge Mann liebt, wie Don Juan, alle Frauen; indem er aber alle liebt, liebt er nur eine, „das Mädchen", und diese eine, „das Mädchen" — wir wissen es bereits — ist seine Mutter. So ist es eine Übertragung, eine Wiederholungsliebe, um die es sich bei ihm handelt. Daß seine Liebe nicht Regina Olsen, seiner Braut, sondern einer andern galt, daß diese Liebe nur eine Übertragungsliebe war, das war Kierkegaard selbst klar: „Ein wirkliches Verhältnis aus diesem Mißverständnis zu bilden, war ihm (dem jungen Mann) unmöglich: Ihr die Verwechslung aufzuklären, daß sie bloß die scheinbare Gestalt, während seine Gedanken, seine Seele etwas anderes suchen, was er auf sie überträgt . . . das hieße sie . . . beleidigen (W. 129).

Diese Liebe ist eine infantile, narzistische, rein sinnliche Liebe des Kindes zu sich selbst, eines Kindes, das ein Liebesobjekt (die Mutter) zwar braucht

und sucht, aber nur, um an ihm sich zu befriedigen, „es begehrt und begehrt", „ohne zu ermüden", „es genießt die Befriedigung der Begierde, ohne satt zu werden". Diese sinnliche Begierde, „die Erotik, die verführt", es ist die Inzestliebe, die Kierkegaard das Dämonische nennt. Don Juan ist „Ausdruck für das Dämonische", weil er „das Dämonische" (die Inzestliebe) zum Ausdruck bringt. So hat „das Dämonische" bei Kierkegaard zweierlei Bedeutung: es bedeutet Haß und Liebe zur Mutter, die Inzestbindung an sie und die Aggression gegen sie.

Der junge Buchhalter hatte ein Geheimnis; als er sich an dieses Geheimnis erinnert, verschließt ihm die Erinnerung den Mund und er verfällt in ein „brütendes Schweigen". Periander hat auch etwas getan, was verschwiegen werden mußte, auch Kierkegaard redete über das „entsetzliche Geheimnis", über „das noch Entsetzlichere" nicht. Abraham kann auch nicht reden. „Er schweigt, weil er nicht reden kann, nur eins kann er nicht sagen, und wenn er dies nicht sagen kann, so redet er nicht". „Abraham kann nicht reden. Das Wort, welches alles erklärt, kann er nicht sagen . . ." (F. u. Z. 108).

In seinem Tagebuch erzählt Kierkegaard, daß er „bis zur Verzweiflung" wollte, daß seine Braut ihn verstehen sollte, aber wenn sie von ihm eine Erklärung verlangte, so konnte er ihr nur sagen: „Das ist ein Punkt, über den ich nicht reden kann, das mußt du nicht von mir verlangen, sondern mir verzeihen, daß ich nicht davon reden kann" (B. d. R. 29).

Andersen kann das Märchen von den Galoschen des Glückes erzählen, sagt Kierkegaard an einer anderen Stelle seines Tagebuches, er (Kierkegaard) kann aber von dem Schuh, der drückt, erzählen: „Ich konnte es erzählen", sagte er: „Aber just, weil ich es nicht erzählen will, sondern es bergen in tiefem Schweigen, deshalb kann ich allerhand anderes erzählen" (Tag. I, 323). Selbst nach seinem Tode will Kierkegaard nicht, daß man „eine einzige Erklärung" über das findet, was „eigentlich" sein Leben ausgefüllt hat, er will nicht, daß man die Schrift in seinem Innersten findet, „die alles erklärt und die oft das zu ungeheuren wichtigen Begebenheiten für mich macht, was die Welt Bagatelle nennen würde, und ich selbst für unbedeutend ansehe, wenn ich die heimliche Note, die es erklärt, wegnehme" (B. d. R. 72).

Also kann Kierkegaard keine einzige Erklärung, was eigentlich sein Leben ausfüllt, geben, er kann die heimliche Note, die alles erklärt, nicht sagen, von dem Schuh, der ihn drückt, will er nicht erzählen, er will es in tiefem Schweigen bergen. Seiner Braut kann er keine Erklärung geben, weil er über einen Punkt nicht reden kann. Selbst nach seinem Tode führt er, wie Pythagoras, sein Schweigen

durch, weil er nicht will, daß man in seinen nachgelassenen Schriften „eine einzige Erklärung für das findet, was eigentlich sein Leben ausfüllt"; wie Abraham „kann er nicht reden", das Wort, das alles erklärt (die heimliche Note) nicht sagen.

„In diesem Schweigen Abrahams", sagt Kierkegaard, „liegt die Not und die Angst des Paradoxes". Was ist aber ein Paradox? Ist die Geschichte von dem Bräutigam, der auf dem Wege war, seine Braut heimzuholen und in dem letzten Augenblick sich entscheidet, die Ehe nicht zu vollziehen, weil die Auguren ihm ein Unglück voraussagen, das aus dieser Ehe entstehen werde, ein Paradox?, fragt Kierkegaard. Es hängt davon ab, meint er, „ob der Ausspruch des Auguren ‚publici juris' oder ein ‚privatissimum' ist". „Wenn ihm (dem Bräutigam) dagegen der Wille des Himmels nicht durch einen Auguren verkündigt, sondern auf durchaus privatem Wege zur Kenntnis gekommen wäre; wenn also der Himmel sich in ein ganz privates Verhältnis zu ihm gesetzt hätte, so stehen wir", sagt Kierkegaard, „vor einem Paradox und dann", fügt er hinzu, „dann könnte er (der Bräutigam) nicht reden, ob er auch noch so gerne wollte: und nicht um sich in seinem Schweigen zu genießen, sondern mit tiefem Schmerz . . . Sein Schweigen würde seinen Grund darin haben, daß er als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten gesetzt ist" (F. u. Z. 88).

Also, damit das Paradox entsteht, muß der Wille Gottes auf einem privaten Wege zur Kenntnis des Bräutigams kommen — der Himmel muß sich in ein privates Verhältnis zu ihm setzen — dann steht der Bräutigam vor dem Paradox. Geschieht das, dann kann der Bräutigam nicht reden, wenn er auch reden wollte.

Als Kierkegaard seine Braut heiraten wollte, bekam auch er „in dem letzten entscheidenden Moment" eine Verkündigung, es kam „der göttliche Protest dazwischen", „Gott legte sein Veto ein" und diese Verkündigung bekam Kierkegaard nicht „publici juris", sondern auf einem ganz privaten Wege — ein „privatissimum", niemand wußte davon, der Wille Gottes kam also auf einem privaten Wege zur Kenntnis Kierkegaards, oder, um sich mit seinen Worten auszudrücken: „Der Himmel setzte sich in ein privates Verhältnis zu ihm" — so steht Kierkegaard vor dem Paradox und „er kann nicht reden, wenn er auch reden wollte". Als seine Braut von ihm eine Erklärung verlangte, antwortete er: „Das ist ein Punkt, über den ich nicht reden kann, das mußt Du von mir nicht verlangen, sondern mir verzeihen, daß ich nicht reden kann". Und wie der Bräutigam in der Geschichte mit den Auguren „ging er an ihrer (der Braut) Tür vorbei": er entschloß sich, die Ehe nicht zu vollziehen.

„Sein (des Bräutigams) Schweigen würde seinen Grund darin haben, sagt Kierkegaard: „daß er als der Einzelne in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten gesetzt ist".

Kierkegaard konnte seiner Braut keine Erklärung geben, er mußte schweigen, weil er sie nicht in „fürchterliche Dinge", in „sein Verhältnis zu seinem Vater", einweihen wollte. Sein Schweigen hatte also seinen Grund in seinem Verhältnis zu seinem Vater — so ist das Verhältnis „eines Einzelnen zu dem Absoluten" sein eigenes Verhältnis zu seinem Vater, der Absolute ist also sein Vater, und Kierkegaard derjenige, der als „der Einzelne" in ein absolutes Verhältnis zu dem „Absoluten", d. h. zu seinem Vater „gesetzt" ist.

Die Verkündigung — das Veto, das Gott gegen seine Heirat eingesetzt hat, bekam Kierkegaard „privatissime", „der Himmel setzte sich in ein ganz privates Verhältnis mit ihm". Dieses „private Verhältnis" mit dem Himmel ist sein Verhältnis zu seinem Vater, es ist also sein Vater, der ein Veto gegen seine Heirat einlegt.

So steht Kierkegaard vor einem göttlichen Paradox. Wie Abraham kann er ein Ritter des Glaubens werden, wenn er das Paradox auf sich nimmt, d. h. das Opfer bringt. „Was er (der Ritter des Glaubens) unter Isaak zu verstehen hat, kann der Einzelne nur mit sich selbst für sich selbst ausmachen" (F. u. Z. 68). Das Opfer — der Isaak —, das Gott, sein Vater, von Kierkegaard verlangte, ist seine Geliebte. Er (der junge Mann) hat nicht Hiobs Reichtümer besessen, hat nicht sieben Söhne und drei Töchter gehabt, „aber auch der kann alles verloren haben", sagt Kierkegaard, „der wenig besaß, auch der kann gleichsam Söhne und Töchter verloren haben, der die Geliebte verlor" (W. 182).

Kierkegaard bekam also eine Verkündigung und konnte, wie der Bräutigam in der Geschichte mit den Auguren, seine Ehe nicht vollziehen. Die Auguren sagten dem Bräutigam ein Unglück voraus, das aus seiner Ehe entstehen werde. Was war das für ein Unglück, das aus dieser Ehe entstehen sollte?

Im Gegensatz zu dem göttlichen Paradox, meint Kierkegaard, gibt es ein dämonisches, das er „ein Gegenstück zu dem göttlichen Paradox" nennt. Als Beispiel dafür führt er die Sage von Agnete und dem Nixen, „eine Skizze in der Richtung des Dämonischen", an (F. u. Z. 88).

In dieser Sage ist der Nix ein „Verführer", der „in wilder Lust die unschuldige Blume bricht". Kierkegaard nimmt aber eine Veränderung dieser Sage in zweierlei Variationen vor, oder, um sich Kierkegaards Ausdrucksweise zu bedienen, „er behandelt die Sage auf eine andere Weise".

1. Die erste Variation lautet wie folgt: Der Nix war ein Verführer, der Agnete verführen will. Sie ist bereit, ihm auf den Grund des Meeres zu

folgen. Er nimmt sie auf den Arm, „schon steht er am Ufer, beugt sich hinaus über das Meer, um sich mit seiner Beute hinabzustürzen: da sieht Agnete ihm noch einmal ins Auge: . . . Absolut zuversichtlich vertraut sie ihm mit diesem Blick ihr ganzes Schicksal an. Und siehe! Das Meer braust nicht mehr; sein wildes Tosen verstummt; die Leidenschaft der Natur, in der die Stärke des Nixen liegt, läßt ihn im Stiche . . . Da sinkt der Nix zusammen . . . sein Element wird ihm untreu, er kann Agnete nicht verführen . . . Dann kehrt er einsam zurück, und das Meer tobt wild, aber in der Brust des Nixen tobt noch wilder der Sturm der Verzweiflung" (F. u. Z. 89).

Der Nix ist ein Verführer, er ist also ein Don Juan, er bringt wie dieser das Dämonische zum Ausdruck, deshalb nennt auch Kierkegaard die Sage von dem Nixen und Agnete „eine Skizze in der Richtung des Dämonischen".

Die Liebe des Nixen ist, wie die des Don Juan, also eine Inzest-, eine Wiederholungs- und Übertragungsliebe. Der Nix will Agnete (also die Mutter) verführen: „Er beugt sich hinaus über das Meer, um sich mit seiner Beute hinabzustürzen", d. h. sich dieser Liebe hinzugeben. Aber „sein Element wird ihm untreu", „er kann Agnete (die Mutter) nicht verführen". Er kehrt einsam zurück. Der Nix liebt Agnete — „das Meer tobt wild", aber der Sturm der Verzweiflung in seiner Brust ist noch wilder, weil er weiß, daß, wenn er sich seiner Liebe hingeben wollte, das wilde Tosen verstummen, die Leidenschaft der Natur, seine Liebe, ihn im Stich lassen, d. h. daß er impotent wird.

In den „Stadien auf dem Lebensweg", die, wie bekannt, Stadien seines eigenen Lebensweges darstellen, sagt Kierkegaard: „Er (der Mann) sieht das Mädchen und bekommt einen erotischen Eindruck; aber weiter geht es auch nicht. Sie ist in seine Existenz aufgenommen . . . aber nun soll er in eine andere Sphäre übergehen . . . er ist entschlossen, aber das Erotische ist durchaus nicht zu seinem Rechte gekommen" (St. 402). Er bekommt einen erotischen Eindruck" von dem Mädchen, er liebt, er begehrt es, aber „weiter geht es auch nicht", sein Element wird ihm, wie dem Nixen, untreu, wenn er auch entschlossen ist, „in eine andere Sphäre überzugehen", d. h. männlich, potent zu werden, „das Erotische kommt durchaus nicht zu seinem Recht" — es tritt Impotenz ein.

2. In der zweiten Variation der Sage von dem Nixen und Agnete ist der Nix kein Verführer: „Der Nix ist kein Nix mehr", er will Agnete nicht verführen, wenn er auch früher viele Mädchen verführt hat. Er ist ein armer Nix, der seit langer Zeit auf dem Meeresgrund sitzt und trauert. Er weiß,

daß er durch die Liebe eines unschuldigen Mädchens befreit werden kann, er wagt aber nicht, sich ihnen zu nähern, weil er in bezug auf die Mädchen ein böses Gewissen hat. Er sieht Agnete: „Sie ist schön wie ein rettender Engel, der dem Nixen Vertrauen einflößt. Der Nix faßt Mut, er nähert sich Agnete, er gewinnt ihre Liebe, er hofft auf Befreiung", aber — er hat sich getäuscht: „Agnete war kein stilles Mädchen . . . sie will fort, fort . . . wild will sie hinausstürmen in das Unendliche mit dem Nixen, den sie liebt. Da reizt sie die Lust des Nixen . . . Und das Meer braust und die Woge schäumt und der Nix umfaßt Agnete und stürzt sich mit ihr in den Abgrund . . . Bald wurde er Agnetens müde; doch fand man nie ihren Leichnam . . ." (F. u. Z. 89, 90, Anm.).

Der Nix ist also kein Verführer, kein Nix mehr. Er ist ein armer Nix, der einsam auf dem Meeresgrund sitzt und trauert, d. h. verlassen und nicht geliebt ist, der sich deshalb nach der Liebe sehnt. Er hat aber „ein böses Gewissen", weil er viele Mädchen verführt hat. Er sucht „ein stilles Mädchen", das ihn befreien wird. „Er hofft auf die Befreiung", d. h. er ist seiner Befreiung nicht sicher, wenn er auch glaubt, daß er „kein Nix mehr ist", d. h. von der Inzestliebe frei ist. Agnete ist „kein stilles Mädchen" — „sie will fort, fort . . . wild will sie hinausstürmen in das Unendliche mit dem Nixen". Durch ihre wilde Leidenschaft, ihre sinnliche Begierde wird sie für ihn, für sein Unbewußtes zur Frau, die Kierkegaard in seiner Phantasie, der Phantasie des jungen Buchhalters, mit dem Verlust seiner Reinheit „das Weib, dessen Verächtlichkeit mit Geld bezahlt wird" nannte. Diese Phantasie entstand bei Kierkegaard beim Belauschen der Urszene und hatte zum Inhalt die Realisierung seiner sexuellen Wünsche auf die Mutter. Agnete wird für ihn die Mutter der Urszene, darum „reizt sie seine Lust" — es erwacht in ihm das Dämonische — die Inzestliebe („Das Meer braust, die Woge schäumt") und die Verführungslust („Er umfaßt Agnete und stürzt sich mit ihr in den Abgrund"). Er gibt sich dem Dämonischen, der Wiederholungsliebe hin, und — er wird „müde", und „man findet nie ihren Leichnam" — sie ist tot.

Der Nix wird der Agnete „müde", wie der junge Mann seiner Braut müde wurde, sie wurde ihm zur Last, weil seine Liebe zu ihr eine Erinnerungsliebe, eine Erinnerung an die Untreue der Mutter war. Die Liebe des Nixen wie die des jungen Mannes und des Nixen der ersten Variation der Sage „läßt ihn im Stich", d. h. er wird wie die beiden aus Aggression impotent, und sie ist für ihn tot.

In seinen Aufzeichnungen erzählt Kierkegaard: Jenes Jahr des Verlobtseins hat für mich eigentlich aus nichts anderem bestanden, als den qualvollen Erwägungen eines verängstigten Gewissens: darfst Du Dich verheiraten . . . Und das darf ich behaupten, daß ich die Ehe inniger ge-

wünscht habe, als sie, denn es hätte für mich (wie für jenen Dämonen im Märchen) von rein menschlichem Standpunkt aus die Erlösung bedeutet . . . Allein, es mußte gebrochen werden; und grausam mußte ich auch sein, um ihr zu helfen — siehe das ist „Furcht und Beben". So fürchterlich ward's, daß zuletzt das Erotische gar nicht mehr vorhanden schien, weil das Entsetzen das Verhältnis unter andere Kategorien brachte. Ich war in solchem Grade ein Greis, daß sie zu einem geliebten Kinde ward, gleichviel beinahe welchen Geschlechts. Siehe, das ist „Furcht und Beben" (Br. u. Aufz. 115).

Wie für jenen Dämon im Märchen (also für den Nixen), sollte für Kierkegaard seine Ehe eine Erlösung bedeuten und wie bei dem letzteren hat sich bei ihm diese Hoffnung auf die Befreiung nicht erfüllt, darum hat er, wie der Nix, ein „böses", ein „verängstigtes" Gewissen, und daher die qualvollen Erwägungen, ob er seine Braut heiraten darf. Sie ist für ihn, wie Agnete für den Nixen, „kein stilles Mädchen": sie ist die Mutter, deshalb darf er sie nicht heiraten. Sein Entsetzen, die Mutter zu heiraten, dem Dämonischen sich hinzugeben, war so groß, so fürchterlich, daß er „sein Verhältnis zu ihr unter andere Kategorien brachte": Er wird zum Greise, d. h. impotent, sie „zu einem Kinde, gleich welchen Geschlechts", d. h. als Geliebte wird sie tot für ihn.

Seine Impotenz ist doppelt determiniert: Durch die Aggression gegen die Mutter und durch das Inzestverbot. Während in der ursprünglichen Form der Sage von dem Nixen und Agnete der Nix „die Blume zerbricht", d. h. defloriert, Agnete heiratet, gibt er sich in den beiden von Kierkegaard veränderten Formen der Sage dem Dämonischen, der Inzestliebe hin, wird aber impotent; er kann Agnete nicht verführen, er kann sie nicht heiraten.

Im Gegensatz zu dem göttlichen Paradox, in dem Gott die Geliebte zu opfern verlangt, bedeutet also das dämonische Paradox, oder, um sich Kierkegaards Ausdrucksweise zu bedienen, „das absolute Verhältnis des Einzelnen zu dem Dämonischen", daß der Einzelne sich dem Dämonischen, d. h. dem Inzest, der Wiederholungsliebe hingibt.

Kierkegaard war, wie wir wissen, selbst verzweifelt, daß er „die Idee der Wiederholung sich in den Kopf setzte", daß er „nicht anders als in steifen Stiefeln gehen konnte". Sein junger Freund, meint er, stand besser als er, weil er es mit der Wiederholung nicht versuchte. „Ja, vielleicht hätte er dann die Geliebte wiederbekommen", sagt Kierkegaard, „wie jener Liebhaber im Volkslied (der auch die Wiederholung wollte) sie wieder fand: als Nonne mit abgeschnittenem Haar und bleichen Lippen . . .:

Das Nönnlein kam gegangen
In einem schneeweißen Kleid;
Ihr Här'l war abgeschnitten,
Ihr roter Mund war bleich.
Der Knab', er setzt sich nieder,
Er saß auf einem Stein;
Er weint die hellen Tränen,
Brach ihm sein Herz entzwei.

„Er hatte die Wiederholung ja gewollt", fügt Kierkegaard hinzu, „und so bekam er sie denn auch, und die Wiederholung schlug ihn tot" (W. 163).

Die Wiederholung suchte in der Geschichte mit den Auguren der Bräutigam, der an der Tür seiner Braut vorbeiging; der Nix, als er mit Agnete sich in den Abgrund stürzte; der junge Mann, dem seine Braut, die er heiraten wollte, zur Last wurde — alle sie suchten die Wiederholung, und die Wiederholung schlug sie tot. Kierkegaard erging es wie seinen Helden: als er seine Braut heiraten, d. h. der Wiederholung sich hingeben wollte, wurde er zum „G r e i s", sie „z u e i n e m K i n d e, g l e i c h w e l c h e n G e s c h l e c h t s", d. h. er wird impotent: die Wiederholung schlägt ihn tot.

Sara war mit sieben Männern verlobt gewesen, sie alle haben in der Hochzeitsnacht ihren Tod gefunden. Obwohl das „Siebenmal" in seine „Anlage" nicht paßt, ist diese „hohe Zahl" doch von Wichtigkeit. Das Mädchen kommt siebenmal bis zur Hochzeit, wie ein Student, der siebenmal bis zum Examen kommt, um durchzufallen. Der Akzent liegt hier auf dem durchfallen, d. h. auf der Impotenz des Mannes, die Kierkegaard so unermüdlich in allen diesen Geschichten schildert (F. u. Z. 97).

Der böse Geist, der Sara liebt, tötet den Bräutigam in der Hochzeitsnacht, er tötet den Mann, nimmt ihm die Männlichkeit weg („Steh auf Schwester", sagt Tobias zu Sara in der Hochzeitsnacht, „wir wollen den Herrn bitten, daß er sich über uns erbarme . . .") (F. u. Z. 98). Mit der Männlichkeit nimmt er ihm die Möglichkeit, die Mutter zu lieben, er nimmt ihm die Mutter weg. Die Kastration hat also eine doppelte Bedeutung: des Verlustes der Männlichkeit und des Verlustes der Mutter, ihres Todes. Als Kierkegaard seine Braut heiraten will, wird er „zum G r e i s e", sie zu einem „Kinde, gleich welchen Geschlechts", d. h. daß sie für ihn als Liebesobjekt wie die Nonne mit den bleichen Lippen für den Liebhaber in dem Volksliede tot ist. Das Entsetzen, zu heiraten, Kierkegaards „Furcht und Beben" ist also die Kastrationsangst. Heiraten bedeutet für Kierkegaard, kastriert zu werden, die Geliebte (die Mutter) zu töten. „Es ist nämlich wohl wahr", sagt er, „daß die Auguren nur i h m (dem Bräutigam) prophezeiten; aber es ist doch die Frage, ob d i e s e s U n g l ü c k n i c h t s o b e s c h a f f e n i s t, daß

es, indem es ihn trifft, zugleich ihr eheliches Glück trifft" (F. u. Z. 85). Oder an anderer Stelle: „Meine Liebe läßt sich in einer Ehe nicht ausdrücken. Tue ich das doch, so ist das Mädchen zermalmt . . ." (W. 184). „Ich biete mein halbes Leben für ein halbes Jahr des Glücks mit ihr! Ich biete es für vierzehn Tage! Ich biete es für den Hochzeitstag! . . . Fällt kein Hammerschlag? . . ." (St. 351). Und dieser Hammerschlag, den er so gefürchtet hat, war eine Idee, die ihn verfolgte, die Angst nämlich, daß er oder seine Braut an dem Hochzeitstag sterben, oder daß er einmal lebendig begraben werde: „Wäre sie mein geworden", sagt er, „ich bin überzeugt, daß ich am Tage der Trauung neben ihr gestanden wäre in dem Gedanken, eins von uns beiden werde vor Abend sterben . . . Eine ältere Frau hatte einmal die Idee bekommen, sie könnte lebendig begraben werden. Sie vertraute sich mir an. Ganz richtig, sie hatte sich drei Vorsichtsmaßregeln ausgedacht; aber da sie schwermütig bekümmert war, hatte ihr die Sorge auch alle drei wieder geraubt . . . Ich selbst hatte mich schon mit derselben Idee abgequält und war also reichlich mit Vorsichtsmaßregeln versehen. Mir hatten sie freilich nichts genutzt, da die Schwermut sie mir immer wieder in Zweifel stellte . . ." (St. 341, 342). Seine Braut versuchte ihn zu überzeugen, daß es nur eine krankhafte Idee von ihm sei, es gelang ihr aber nicht, ihn von dieser Angst zu befreien. „Wäre ich nun verheiratet, und meine Frau wäre meine Vertraute, was dann? . . . Ich versuche also wieder, ihr meine schwermütige Sorge zu verdeutlichen . . . dann würde sie es mit den vernünftigen Gründen probieren. Gesetzt nun, sie habe sich fünf Vorsichtsmaßregeln ausgedacht, so müßte ihre Dialektik meine Dialektik zum Schweigen bringen . . . Sie würde also die vier Vorsichtsmaßregeln nennen und dann würde sie sagen: ‚Und endlich hast du ja mich, und ich werde gewiß alles für dich tun. Glaube mir, wenn das deine düsteren Gedanken verjagen kann, glaube mir, ich gelobe es dir: es soll nicht geschehen; es soll alles getan werden, als ob meiner Seele Seligkeit an dieser Sache hinge. Und nun sei doch wieder froh!' . . . das ist also die Dialektik, die mich binden soll! Selbst die simpelste Einwendung, die jedem kommen müßte, würde sie nicht verstehen: daß sie ja vor mir sterben könnte . . . das ist also die Dialektik, die den binden soll, der fünfzehn Jahre lang Tag und Nacht sich darin geübt hat, den Gedanken dialektisch zu tummeln wie der Araber sein feuriges Roß! Der mit den fürchterlichsten Möglichkeiten spielt wie der Jongleur mit den scharfen Messern" (St. 343, 344).

Wir haben es gehört, der böse Geist tötet den Mann in der Hochzeitsnacht; indem er den Mann tötet, ihm die Männlichkeit nimmt, nimmt er

ihm die Frau, tötet sie, oder wie Kierkegaard es noch deutlicher ausdrückt: Wenn er seine Braut heiraten würde, würde er sie „zermalmen", sie würde „wie tot für ihn sein". Seine Angst, daß am Tage der Trauung einer von den beiden sterben, oder daß er lebendig begraben werde, ist also ebenfalls die Kastrationsangst. Um seine Braut nicht zu betrügen, will er ihr nicht eingestehen, daß es ihr nicht gelungen sei, ihn von der Krankhaftigkeit seiner Idee zu überzeugen. Im Gegenteil, er muß so tun, als ob er ihr glaube, er muß eine Maske anlegen und zufrieden aussehen, sie betrügen, weil, sagt er: „ich ihr die Ehre erweisen will und soll, daß ich sie nicht weniger liebe als mich selbst. Das kann ich aber nur tun, indem ich sie verlasse" (St. 344).

Er will sie verlassen, um ihr zu beweisen, daß er sie so liebt wie sich selbst: Seine Braut zu verlassen, bedeutet, sich selbst und sie von dem Tode zu retten, für sie eben so zu sorgen, also sie so zu lieben wie sich selbst. In seinen Aufzeichnungen (115) sagt Kierkegaard, daß „es mußte gebrochen werden (er mußte sie verlassen), „um ihr zu helfen" — siehe, das ist „Furcht und Beben", d. h. ihr, der Mutter, zu helfen, nicht zu sterben, sie wie sich selbst vor dem Tode zu retten.

Es ist „Furcht und Beben", die Kastrationsangst, die Kierkegaard veranlaßt, mit der Braut zu brechen, die Ehe mit ihr nicht einzugehen. So ist das Unglück, das, wie die Auguren dem Bräutigam voraussagten, aus seiner Ehe entstehen werde, falls er sie vollziehe, der Verlust der Männlichkeit (die Kastration).

Der Bräutigam erhielt die Prophezeiung der Auguren erst, als er auf dem Wege war, die Braut heimzuholen, „im letzten entscheidenden Moment". Er wußte es früher also nicht, daß er diese Kunde erhalten, d. h. daß er liebesunfähig werden würde. Kierkegaard betont es wieder und wieder. „Fürs erste ist zu bemerken, daß der Held gerade in dem entscheidenden Augenblick jene Kunde erhält, also rein ist und ohne Reue: er hat sich nicht leichtsinnig an die Geliebte gebunden" (F. u. Z. 85). „Konnte ich im voraus wissen", sagt er an einer andern Stelle, „daß mein ganzes Wesen eine Veränderung erleiden, ich ein anderer Mensch werden sollte? Brach vielleicht nur hervor, was zuvor schon dunkel in meiner Seele lag?" (W. 183). Es ist nicht sein Fehler, meint er, daß er mit der Braut brach: „Wenn es dunkel lag, wie konnte ich es dann voraussehen? Aber wenn ich das nicht konnte, dann bin ich ja unschuldig! Wenn ich einen Nervenschlag bekommen hätte, wäre ich dann auch schuldig gewesen?" (184). Er wird aber von allen Leuten beschuldigt, ein Betrüger genannt. „Wie ging es zu, daß ich schuldig wurde? Oder bin ich nicht schuldig? Warum werde ich dann in

allen Zungen so genannt?“ (183). Er ist ganz empört darüber, daß man ihn für den Bruch verantwortlich macht und von ihm verlangt, daß er seine Braut heirate, ohne daß man Verständnis dafür hat, daß ein Mensch sich ändern und daher eine Ehe nicht mehr eingehen könne. „Die Ästhetik behandelt zuweilen“, sagt er, „ein ähnliches Thema . . . Der Nix wird befreit durch Agnete, und das Ganze endet mit einer glücklichen Ehe. Eine glückliche Ehe! Recht bequem! Soll dagegen die Ethik die Traurede halten, wird, denk' ich, etwas ganz anderes daraus. Die Ästhetik wirft den Mantel der Liebe über den Nixen, damit ist alles vergessen. Sie ist zugleich leichtsinnig genug, zu meinen, daß es bei einer Heirat zugehe wie bei einer Auktion, wo alles in dem Zustande verkauft wird, worin es sich beim Hammerschlage befindet. Sie sorgt nur dafür, daß die Liebenden ‚sich kriegen‘, der Rest kümmert sie nicht. Wenn sie wüßte, was hinterher geschieht!“ (F. u. Z. 92). In seinem Tagebuch wiederholt Kierkegaard dasselbe . . . „in Hinsicht auf eine Ehe gilt es nicht, daß alles in dem Zustand verkauft wird, in welchem es mit dem Hammerschlag sich befindet . . .“ (Tag. I, 197).

„Man hat sich gekriegt“ — der Nix heiratet Agnete, man ist glücklich, die Ethik hält aber eine Traurede und — es wird „etwas ganz anderes daraus“, d. h. der Nix kann den Geschlechtsakt nicht ausführen („sein Element wird ihm untreu“), das ist es nämlich, was hinterher geschieht, „wenn die Liebenden (der Nix und Agnete) sich kriegen“, und die Ethik eine Traurede hält.

Wenn der Nix also sich dem Dämonischen hingeben will, tritt bei ihm die Impotenz ein. Es ist also eine psychische Impotenz, die durch die Traurede der Ethik, durch das Verbot des Dämonischen, durch den Inzestverbot hervorgerufen ist.

So steht Kierkegaard, wie der Nix in dem dämonischen Paradox oder, um seine Ausdrucksweise zu gebrauchen — er ist in „das absolute Verhältnis des Einzelnen zu dem Dämonischen gesetzt: „Der Nix steht auf einer dialektischen Spitze.“

4. Die unendliche „mißglückte“ Bewegung der Resignation

Wie kann sich der Nix aus der Macht des Dämonischen befreien?

Es sind, sagt Kierkegaard, zwei Wege möglich: Ins Kloster zu gehen oder Agnete zu heiraten (F. u. Z. 93, 94).

1. Wenn er ins Kloster geht oder, wie Kierkegaard sich ausdrückt, „sich zurückhält“, „im Verborgenen bleibt“, „dann kommt er als der Einzelne nicht in ein absolutes Verhältnis zu dem Dämonischen, findet aber Ruhe

in dem Gegenparadox, daß die Gottheit Agnete retten wird . . . oder er kann durch Agnete gerettet werden. Das darf nun nicht so verstanden werden, daß er durch Agnetens Liebe von der Lust zu verführen, erlöst würde. Dessen bedarf er nicht mehr" (F. u. Z. 93), mit anderen Worten: wenn der Nix ins Kloster geht, ein Mönch wird, verzichtet er auf die Sexualität, und indem er auf die Sexualität verzichtet, gibt er die Inzestliebe auf, so daß er der Befreiung von der Verführungslust nicht mehr bedarf. Bleibt er nämlich im Verborgenen, um sich den Qualen der Reue zu weihen, fährt Kierkegaard fort, „so wird er ein Dämon und ist als solcher vernichtet. Bleibt er (in echter demütiger Reue) im Verborgenen, ohne sich durch Reue quälen zu wollen . . ., so erlangt er wohl Frieden, ist aber für diese Welt verloren" (F. u. Z. 94), d. h. wenn der Nix Reue empfindet, so ist er von dem Dämonischen, dem Inzest, noch nicht frei, sonst hätte ihn die Reue nicht gequält; er wäre ein Dämon geblieben, obwohl er im Kloster ist. Bleibt er dagegen „im Verborgenen", im Kloster, ohne sich durch Reue quälen zu wollen, so erlangt er den Frieden, „ist aber für diese Welt verloren" — d. h. wenn er keine Reue empfindet, hat er auf die Inzestliebe verzichtet und erlangt deshalb den Frieden, ist aber für die Welt verloren, d. h. er hat als Mönch auf die Sexualität — auf die Liebe überhaupt — verzichtet und ist deshalb als Liebender für die Welt verloren.

2. Wenn er dagegen Agnete heiratet, muß er „seine Zuflucht zu dem Paradox nehmen: „Wenn nämlich der Einzelne durch seine Schuld aus dem Allgemeinen herausgetreten ist, kann er nur dadurch in das Allgemeine zurückkehren, daß er als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten tritt" (F. u. Z. 93).

Heiraten bedeutet also, das Paradox auf sich nehmen, das Opfer bringen.

Aus der Macht des Dämonischen kann sich also Kierkegaard befreien, wenn er heiratet, d. h. wenn er das Paradox auf sich nimmt. Kierkegaard hatte aber, wie wir wissen, Angst zu heiraten. „Meine Liebe läßt sich in einer Ehe nicht ausdrücken. Tue ich das doch, so ist das Mädchen zermalmt . . . In diesem Augenblick aber, wo die Wirklichkeit eintritt, ist alles verloren: und dann ist es zu spät. Die Wirklichkeit, in welcher sie ihre Bedeutung haben soll, wird für mich nur ein Schatten . . . Es wird damit enden, daß ich das Mädchen nicht als eine Wirklichkeit kräftig umarmen, nur zögernd, tastend befühlen werde wie einen Schatten. Ist ihr Leben dann nicht verscherzt? Sie ist ja für mich wie tot; ja, sie könnte in meiner Seele die Versuchung erwecken, daß ich sie tot wünschte. Wenn ich sie dann zermalmte; wenn ich sie gerade in dem Augenblick, wo ich sie zu einer Wirklich-

keit für mich machen will, verflüchtige (statt daß ich sie jetzt in einer wahren, ob auch beängstigenden Wirklichkeit behalte): was dann?" (F. u. Z. 184). Wenn er sie heiratet, macht er sie zur Wirklichkeit, zu dem, was sie in der Wirklichkeit war — zu Regina Olsen nämlich. „Die Wirklichkeit, in welcher sie ihre Bedeutung hat", sagt er, „wird für mich ein Schatten". Die Bedeutung in der Wirklichkeit hat sie als Regina Olsen; als Regina Olsen ist sie für ihn nur ein Schatten. In dem Augenblick also, in dem er sie heiratet, macht er das Mädchen, die Mutter, zu Regina Olsen, zu einem Schatten, „verflüchtigt", „zermalmt" er die Mutter; sie wird „wie tot" für ihn — darum ist in dem Augenblick, wo die Wirklichkeit eintritt, für ihn alles verloren — es ist die Mutter, die ihm verloren geht. „Ihm fehlt", sagt er, „die erste Voraussetzung alles Erotischen — die Unmittelbarkeit", d. h. daß er unmittelbar Regina Olsen nicht lieben kann. Daher kann er der ihrige nur als ein Geist, „ein Geist, der ihr jeden Wunsch erfüllt, nicht ein Liebender", werden (St. 403). Anstatt das Mädchen zu heiraten, die Geliebte (die Mutter) zu opfern, sie zu verlieren, zieht er es vor, sie in einer „wahren", wenn auch „beängstigenden Wirklichkeit", der Wirklichkeit des beängstigenden Gewissens zu behalten.

Wie wir bereits wissen, legt Gott (der Vater) sein Veto gegen seine Heirat ein. Der göttliche Protest richtet sich gegen seinen Wunsch, die Mutter zu heiraten, sie zu besitzen, — tut er das, so „verflüchtigt er die Mutter, er „zermalmt" sie, sie ist „wie tot" für ihn. Indem also Kierkegaard mit der Braut bricht, sie nicht heiratet, beugt er sich vor der Unmöglichkeit, die Mutter zu besitzen, die Wiederholung zu erleben . . . „es mußte gebrochen werden", sagt er, „und grausam mußte ich auch sein, um ihr zu helfen. Siehe, das ist ‚Furcht und Beben' (Br. u. Aufz. 115). Er mußte ihr helfen, um sie von dem Tode zu retten; indem er ihr hilft und mit ihr bricht, gibt er seinen Wunsch, sie zu besitzen, auf; — das ist das, was so fürchterlich für ihn ist, daher — „Furcht und Beben" — die Furcht und das Beben vor der Resignation auf seinen Wunsch, seine Liebe zur Mutter (die Phantasie des jungen Buchhalters) zu realisieren. So wird Kierkegaard zu einem Ritter der unendlichen Resignation.

Es gibt, sagt er, zweierlei Bewegungen der Resignation, die „normale" (F. u. Z. 38) und die „mißglückte" (42). Der Ritter macht die Bewegung der unendlichen Resignation. Aber welche?, fragt Kierkegaard.

Die normale Bewegung ist nur dem möglich, meint Kierkegaard, der sich „nicht dispensiert, sich selbst in Zucht zu nehmen". „Wer diese Bewegung vollzogen hat, ist in seinem Schmerz mit dem Dasein versöhnt" (F. u. Z. 41).

Um das Verhältnis der unendlichen Resignation zur Wirklichkeit zu be-

leuchten, bringt Kierkegaard folgenden Fall an. „Ein junger Mann verliebt sich in eine Prinzessin, und der ganze Inhalt seines Lebens liegt in dieser Liebe. Aber das Verhältnis der Liebenden ist von der Art, daß es sich unmöglich realisieren, unmöglich von der Idealität in die Realität übersetzen läßt. Dies Klagen der Jämmerlichkeit, die Frösche in dem Sumpf des Lebens schreien natürlich: „Eine solche Liebe ist eine Torheit . . .!“ Sie mögen ungestört im Sumpfe quaken. Der Ritter der unendlichen Resignation denkt anders; er gibt seine Liebe nicht auf, nicht für alle Herrlichkeit der Welt . . . Es ist für ihn selige Wollust, daß er die Liebe jeden Nerv durchschauern läßt . . . Dieser Augenblick ist auch für ihn Leben und Tod. Wenn er die Liebe ganz in sich eingezogen, sich ganz in sie versenkt hat, da fehlt es ihm nicht an Mut, alles zu wagen. Er überblickt die Verhältnisse des Lebens; er sammelt die eiligen Gedanken, die . . . jedem seiner Winke gehorchen; er schwingt den Stab über sie und sie stürzen sich nach allen Richtungen. Aber wenn sie nun alle zurückkehren, alle mit der schmerzlichen Kunde, daß es eine Unmöglichkeit ist, . . . dann beginnt er die Bewegung“ (F. u. Z. 37, 38). Es ist die normale Bewegung. „Der Ritter wird also zunächst die Kraft besitzen, des ganzen Lebens Inhalt und die ganze Bedeutung der Wirklichkeit in einen einzigen Wunsch zu konzentrieren. Fehlt es einem Menschen an dieser Geschlossenheit . . . wird er niemals die Bewegung ausführen . . . Ferner wird der Ritter die Kraft besitzen, das ganze Resultat der Denkoperation in einen Akt des Bewußtseins zu konzentrieren. Fehlt ihm diese Geschlossenheit, . . . so wird er nie Zeit bekommen, die Bewegung zu vollziehen“ (F. u. Z. 38, 39). Es ist die normale Bewegung, die der Ritter vollzieht, d. h. daß er die Unmöglichkeit der Realisierung seiner Liebe, die harte Notwendigkeit (dura necessitas) der Entsagung einsieht, sich vor ihr beugt, indem er auf seine Liebe verzichtet.

Die andere Bewegung der Resignation, die zweite, ist die „mißglückte“. „. . . Man glaubt sehr wenig an Geist“, sagt Kierkegaard, „und doch bedarf es gerade des Geistes, um diese Bewegung zu machen. Denn sie darf nicht das einseitige Resultat einer dura necessitas sein. Je mehr letztere vorhanden ist, desto zweifelhafter wird es immer sein, ob die Bewegung normal ist. Wollte man annehmen, daß die kalte, unfruchtbare Notwendigkeit ihre unerläßliche Voraussetzung sei, so sagt man damit, daß niemand den Tod erleben kann, ehe er wirklich stirbt: was mir ein krasser Materialismus zu sein scheint“ (F. u. Z. 42).

Wird er (der Ritter der Resignation) das Ganze vergessen? — fragt Kierkegaard. „Nein!“ antwortet er. „Denn der Ritter widerspricht nicht sich selbst;

und es ist ein Widerspruch, den ganzen Inhalt seines Lebens zu vergessen und doch sich selbst gleich zu bleiben. Ein Anderer zu werden, dazu fühlt er keinen Antrieb . . . Die tieferen Naturen vergessen niemals sich selbst und werden niemals etwas anderes als was sie waren. Der Ritter wird also alles im Gedächtnis bewahren, wird also fortdauernd leiden; und dennoch ist er in der unendlichen Resignation mit dem Dasein versöhnt. Die Liebe zu jener Prinzessin wurde für ihn der Ausdruck einer ewigen Liebe, nahm einen religiösen Charakter an, verklärte sich in eine Liebe zu dem ewigen Wesen, das zwar die zeitliche Erfüllung seines Wunsches versagte, ihn aber des ewigen, durch keine Wirklichkeit bedingten Wertes seiner Liebe ewig versichert. Toren und junge Leute schwatzen davon, daß dem Menschen alles möglich sei. Das ist ein großer Irrtum. Dem Geiste ist freilich alles möglich / in der Sphäre des Geistes. In der Welt der Endlichkeit gibt es vieles, das nicht möglich ist. Dieses Unmögliche macht jedoch der Ritter dadurch möglich, daß er es in die Sphäre des Geistes erhebt: indem er entsagt. Das will nicht heißen, daß er aufhörte, zu entbehren, was er sich nun einmal nicht gewähren kann; im Gegenteil: indem der Wunsch, als unerfüllbar, aus dem Verhältnis zur Außenwelt ausscheidet, wird er unwiderruflich aufgenommen in das Verhältnis zu sich selbst. Der Ritter verwandelt ihn aus einer Forderung an die Welt, in eine Aufgabe für sich selbst" (F. u. Z. 39, 40). Der Ritter wird das Ganze nicht vergessen, er wird alles im Gedächtnis behalten — er ist mit dem Dasein versöhnt, wenn er auch dauernd leidet. Es ist ein Widerspruch, den ganzen Inhalt seines Lebens[1] (die Liebe) zu vergessen, und doch sich selbst gleich zu bleiben. Ein Anderer zu werden, dazu fühlt er keinen Antrieb. Es ist also ein Widerspruch, die Liebe (den ganzen Inhalt seines Lebens) zu vergessen, sie aufzugeben und sich gleichzubleiben, nicht ein Anderer zu werden. Wenn man also die Liebe (die Inzestliebe) aufgibt, wird man ein Anderer — „einer, der einer anderen, der Qualität nach anderen, nämlich einer normalen Liebe fähig ist". Darum ist es für ihn ein Widerspruch, eine Unmöglichkeit, die Liebe aufzugeben und nicht ein Anderer zu werden. Ein Anderer zu werden bedeutet also, die Inzestliebe in eine normale, der Qualität nach eine andere zu ändern — dazu hat er keinen Antrieb. Er will sich gleichbleiben — d. h. seine Zwangsidee, die Wiederholung zu erleben, die Liebe zur Mutter zu realisieren, nicht aufgeben. In „der Welt der Endlichkeit" ist dem Ritter die

1) „Er (der Ritter) entsagt im unendlichen Sinne der Liebe, die seines Lebens Inhalt ist" (F. u. Z. 42) oder: „Ein junger Mann verliebt sich in eine Prinzessin, und der ganze Inhalt seines Lebens liegt in dieser Liebe" (F. u. Z. 37).

Realisierung dieses Wunsches unmöglich, er macht das Unmögliche möglich, indem er es in die Sphäre des Geistes erhebt. Die Liebe zu der Prinzessin „verklärt" sich bei ihm in die Liebe zum „ewigen Wesen", nimmt einen religiösen Charakter an. Durch die Erhebung des ganzen Verhältnisses in die Welt des Geistes hört der Ritter nicht auf, „zu entbehren, was er sich einmal nicht gewähren kann", darum leidet er auch, aber, weil „in dem Geiste alles möglich" ist, macht der Ritter in der Sphäre des Geistes das Unmögliche möglich. „Indem der Wunsch, als unerfüllbar, aus dem Verhältnis zur Außenwelt ausscheidet, wird er unwiderruflich in das Verhältnis zu sich selbst aufgenommen" F. u. Z. 40). Der Wunsch (die Liebe) wird aus dem Verhältnis zur Außenwelt, d. h. zu dem Objekt, ausgeschieden und wird in das Verhältnis zu sich selbst, zum Subjekt, aufgenommen, d. h. daß die Objektliebe sich in die Liebe zu sich selbst, in die Ichliebe verwandelt. „Er (der Ritter)", sagt Kierkegaard, „hat das tiefste Geheimnis erfaßt, daß man auch in der Liebe zu einem anderen Menschen sich selbst genug sein muß" (F. u. Z. 40). „Der Ritter verwandelt ihn (den Wunsch) aus einer Forderung an die Welt (an das Objekt) in eine Aufgabe für sich selbst" (F. u. Z. 40). Indem der Ritter das Verhältnis zu der Außenwelt (zu dem Objekt) zu dem Verhältnis zu sich selbst macht, identifiziert er sich mit dem Objekt. Indem er aber die Geliebte, das „ewige Wesen", das Objekt mit sich selbst identifiziert, das Verhältnis zu ihr zum Verhältnis zu sich selbst macht, findet er die Befriedigung seines Wunsches, die Realisierung seiner Liebe in dem Verhältnis zu sich selbst, das in der Phantasie ein Verhältnis zu der Geliebten ist. Darum hat die Liebe „zum ewigen Wesen" ihm zwar „die zeitliche Erfüllung seines Wunsches versagt, ihn aber des ewigen, durch keine Wirklichkeit bedingten Wertes seiner Liebe ewig versichert" (F. u. Z. 39). So erreicht der Ritter in der Welt des Geistes, was für ihn in der Realität zu erreichen unmöglich war, deshalb ist er mit dem Dasein versöhnt, wenn er auch „leidet", weil er nicht aufgehört hat zu entbehren, was er sich nicht gewähren konnte, die Realisierung seiner Liebe in der Wirklichkeit.

Da das Verhältnis der Liebenden in der Welt der Endlichkeit von der Art war, „daß es sich unmöglich realisieren, unmöglich von der Idealität in die Realität übersetzen" ließe (F. u. Z. 37), flüchtete sich der Ritter in die Idealität, in die Geisteswelt, wo er das Unmögliche zum Möglichen macht, wo sich das Unmögliche realisiert, die Idealität in die Realität sich übersetzen läßt.

So ist die „mißglückte" Bewegung der Resignation, die der Ritter macht, kein „einseitiges Resultat" der „dura necessitas", der „kalten", „unfruchtbaren Notwendigkeit", kein „krasser Materialismus', dessen Voraussetzung

ist, daß niemand den Tod erleben kann, ehe er stirbt. Der Ritter beugt sich vor der „dura necessitas", vor der „kalten Notwendigkeit" nicht. Er erhebt das ganze Verhältnis in die Sphäre des Geistes, wo er in bezug auf die Geliebte sich das gewähren kann, was er in der Realität nicht aufgehört hat zu entbehren.

In seinem Tagebuch (B. d. R. 85) erzählt Kierkegaard, daß das ganze Unglück seines Lebens daran lag, daß, als er noch ein Kind war, sein Vater an ihm ein Unrecht getan hat: „Ein Greis, der seine ganze Schwermut auf ein armes Kind ladet, um nicht von dem noch Entsetzlicheren zu reden . . . aber dann wäre ich auch der nicht geworden, der ich geworden bin. Ich wäre dazu gezwungen gewesen, entweder verrückt zu werden oder durchzudringen. Nun glückte es mir, einen Salto mortale in die reine Geistesexistenz hinauf zu machen . . . Was mir eigentlich fehlt, ist ein Leib und leibliche Vorbedingungen."

Er war gezwungen gewesen, entweder „verrückt" zu werden oder „durchzudringen". „Durchdringen" konnte er nicht, es fehlte ihm dazu „ein Leib und die leiblichen Vorbedingungen", es glückte ihm aber — „einen Salto mortale, einen Sprung in die reine Geistesexistenz hinauf zu machen", d. h. das ganze Verhältnis zu der Braut in die Sphäre des Geistes zu erheben, — anstatt also das Mädchen zu heiraten, die Geliebte, die Mutter „zu zermalmen", sie zu „verflüchtigen", zieht er es vor, sie in „einer wahren", wenn auch einer „beängstigenden" Wirklichkeit zu bewahren. Er bleibt sich gleich, er will „sich gleich bleiben", er will „kein Anderer werden". „Die absurden Ideen meiner Schwermut", sagt er, „gebe ich nicht auf. Denn diese Launen, wie sie vielleicht ein Dritter heißen würde, diese bösen Träume, wie sie vielleicht voll Teilnahme ein Dritter nennen würde, sie führen mich zu der ewigen Gewißheit der Unendlichkeit, wenn ich ihnen nur unerschrocken folge" (St. 344).

Kierkegaard war also gezwungen, „verrückt" zu werden, weil er den Zwang, die Mutterliebe zu suchen, seine Liebe zu ihr zu realisieren, den Wiederholungszwang nicht aufgeben konnte.

„Die Wiederholung", sagt Kierkegaard, „ist das Interesse der Metaphysik, und zugleich das Interesse, an welchem die Metaphysik strandet; die Wiederholung ist die Lösung in jeder ethischen Anschauung; die Wiederholung ist conditio sine qua non für jedes dogmatische Problem". „Der erste Satz", meint Kierkegaard, „enthält eine Hindeutung auf den Satz, daß die Metaphysik interesselos sei . . . Sobald das Interesse zum Vorschein kommt, tritt die Metaphysik zur Seite. Deshalb ist das Wort Interesse gesperrt gedruckt. In der Wirklichkeit kommt das ganze

Interesse der Subjektivität zum Vorschein, und nun strandet die Metaphysik . . . In der Sphäre der Natur besteht die Wiederholung in ihrer unerschütterlichen Notwendigkeit. In der Sphäre des Geistes ist die Aufgabe nicht die, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen und sich einigermaßen wohl unter ihr zu befinden . . . die Aufgabe ist vielmehr, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse: ob sie wirklich die Wiederholung verwirklichen kann . . . Hier verzweifelt der endliche Geist. Constantin Constantius hat dies dadurch angedeutet, daß er selbst zur Seite tritt und die Wiederholung in dem jungen Menschen in Kraft des Religiösen hervorbrechen läßt. Deshalb sagt Constantin mehreremal, die Wiederholung sei eine religiöse Kategorie . . ., und ein andermal ist dies so ausgedrückt: die Ewigkeit sei die wahre Wiederholung" (B. d. A. 12, 13, Anm.).

In der Sphäre des Geistes also, im Gegensatz zu der Sphäre der Natur, der Welt der Endlichkeit, wo die Wiederholung eine „unerschütterliche Notwendigkeit" ist, ist „die Aufgabe nicht die, der Wiederholung eine Veränderung abzugewinnen — im Gegenteil, die Aufgabe ist vielmehr, die Wiederholung in etwas Innerliches zu verwandeln, in die eigene Aufgabe der Freiheit, in ihr höchstes Interesse — ob sie wirklich die Wiederholung verwirklichen kann . . ."

Hier, in der Sphäre der Endlichkeit, verzweifelt der endliche Geist, weil er die Wiederholung nicht verwirklichen kann. In seiner Verzweiflung von der Unmöglichkeit der Realisierung seiner Wünsche, läßt der endliche Geist, Constantin Constantius (er beugt sich vor der kalten Notwendigkeit nicht, bleibt seinen Wünschen konstant, daher wohl sein Name) die Wiederholung in dem jungen Menschen, d. h. in sich selbst, „in Kraft des Religiösen hervorbrechen". Die Aufgabe der Wiederholung, ihre Verwirklichung wird also dadurch erreicht, daß Constantin Constantius sie „in Kraft des Religiösen", in dem Religiösen hervorbrechen läßt. Darum wird die Liebe zu der Prinzessin zur Liebe zum „ewigen Wesen", nimmt einen „religiösen Charakter" an, und darum ist ihm die Wiederholung eine „religiöse Kategorie". Die Verklärung seiner Liebe zu der Prinzessin, zur Liebe zum „ewigen Wesen", hat ihm die zeitliche Erfüllung seines Wunsches versagt, ihn aber des ewigen, durch keine Wirklichkeit bedingten Wertes seiner Liebe ewig versichert (F. u. Z. 39). So wird ihm die Wiederholung zu einer Ewigkeit oder, wie Kierkegaard sich ausdrückt: „Die Ewigkeit sei die wahre Wiederholung."

So macht der Ritter das, was in der Welt der Endlichkeit unmöglich war, durch einen Salto mortale, durch den Sprung in die Geistesexistenz, in die Sphäre des Religiösen möglich, und das Unmögliche, das er in der Sphäre des Religiösen möglich machte, ist die Verwirklichung der Wiederholung, ihre Realisierung.

„Ob die ganze Welt gegen mich aufträte; ob alle Scholastiker mit mir disputieren wollten; ob es mein Leben gälte: ich habe doch recht", sagt Kierkegaard. „Das soll mir keiner nehmen, wenn es auch keine Sprache gibt, worin ich es sagen kann. Ich habe richtig gehandelt. Meine Liebe läßt sich in einer Ehe nicht ausdrücken." „. . . was ist das für eine Macht", fährt er fort, „die mir meine Ehre und meinen Stolz nehmen will, und auf eine so sinnlose Weise? Bin ich vogelfrei? Soll ich . . . ein Betrüger sein? / Oder bin ich vielleicht toll? Dann wäre es wohl das Beste, mich einzusperren; die menschliche Feigheit kann ja nicht ertragen, was Wahnsinn und Tod über das Leben zu sagen haben. Was will das heißen: verrückt? Was muß ich tun, um als zurechnungsfähig estimiert zu werden? Warum antwortet man mir nicht? . . . Oder soll es mir zur Last gelegt werden, daß ich den Anfang so schön wie möglich machte? Danke vielmals! Als ich sah, wie glücklich es sie machte, geliebt zu werden, da unterwarf ich mich selbst und alles, worauf sie nur mit dem Finger hindeutete, der Zaubermacht der Liebe. Ist es eine Schuld, daß ich das konnte? Oder ist es meine Schuld, daß ich es tat? Wer ist schuld daran, als sie selbst und das Dritte, von dem niemand weiß woher es kam! / Jenes Dritte, das mich mit seinem Schlage verwandelt? Was ich getan habe, wird ja bei andern gelobt . . . Oder ist es vielleicht am besten, das Ganze zu vergessen? Zu vergessen! Ich habe ja, wenn ich das vergesse, aufgehört zu existieren. Was ist das für ein Leben, wenn ich mit der Geliebten zugleich Ehre und Stolz verloren habe? Und so verloren habe, daß keiner weiß, wie es zugegangen ist? Deshalb kann ich es ja nie wieder gut machen! Wenn ich mich aus der Welt so hinausstoßen lassen soll, warum bin ich dann in die Welt hineingestoßen worden? Ich habe es nicht verlangt.

Wer bei Wasser und Brot sitzt, hat es besser als ich es habe. Meine Betrachtungen sind, menschlich geredet, die knappste Diät, die sich denken läßt. Und doch empfinde ich eine Befriedigung darin, mich in meinem so mikrokosmischen Dasein so makrokosmisch wie möglich zu benehmen" (W. 184—186).

Die Macht, die Kierkegaard seine Ehre und seinen Stolz „auf eine so sinnlose Weise" nehmen will, wir wissen bereits, diese Macht ist der Wiederholungszwang, der Zwang, die Wiederholung, die Inzestliebe zu suchen, sie zu realisieren und mit diesem Zwang verbundenes Inzestverbot (die

Kastrationsangst). Wir haben es gehört und von Kierkegaard selbst, daß diese Macht eine Angst ist — eine Angst, die das Wesen, die Hauptkategorie der Erbsünde ausmacht. Diese Angst ist ein Begehren nach dem, was man fürchtet, eine sympathetische Antipathie: „Angst ist eine fremde Macht, die das Individuum ergreift, und doch kann man sich von ihr nicht losreißen, und will es nicht, denn was man fürchtet, das begehrt man" (Tag. I, 171, 172).

So ist das Wesen der Erbsünde, ihre Hauptkategorie, die Inzestliebe (die Wiederholung). Die Wiederholung ist aber auch eine „religiöse Kategorie". So haben die Erbsünde und das Religiöse dasselbe „Wesen", dieselbe Kategorie, — und diese Kategorie ist die Wiederholung, d. h. die Inzestliebe. Da die Aufgabe der Freiheit, „ihr höchstes Interesse" in der Sphäre des Religiösen, „die Verwirklichung der Wiederholung", d. h. die Realisierung der Inzestliebe ist, so ist der Sprung, „das Salto mortale in die Geistesexistenz", ein Fall, ein Sündenfall.

„Nun erfolgt", sagt Kierkegaard, „der Sündenfall. Diesen kann die Psychologie nicht erklären, denn er ist der qualitative Sprung" (B. d. A. 43). „. . . Die neue Qualität", sagt er an einer anderen Stelle desselben Werkes, „kommt mit dem Ersten, mit dem Sprung, mit der Plötzlichkeit des Rätselhaften" (B. d. A. 25).

„Die Sinnlichkeit", sagt Kierkegaard, „ist nicht Sündhaftigkeit. Die Sinnlichkeit in der Unschuld ist nicht die Sündhaftigkeit, und doch ist die Sinnlichkeit da" (B. d. A. 76).

„Durch die Sünde wurde die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit . . . Daß nämlich die Sinnlichkeit einmal zur Sündhaftigkeit wurde, ist die Geschichte der Generation, daß aber die Sinnlichkeit dies wird, ist der qualitative Sprung des Individuums" (B. d. A. 59).

Die Sinnlichkeit ist also nicht sündhaft[1] — die Sinnlichkeit wird sündhaft durch den Sprung, weil dieser Sprung eine neue Qualität zu der Sinnlichkeit, die an sich unschuldig ist, hinzufügt, und die Sinnlichkeit wird zur Sündhaftigkeit durch den qualitativen Sprung des Individuums, d. h. daß es das Individuum ist, das zu der Sinnlichkeit eine neue Qualität hinzufügt, die die unschuldige Sinnlichkeit zu einer schuldigen macht.

1) Kierkegaard betont immer wieder, daß die Sinnlichkeit nicht sündhaft ist: „Das Sexuelle als solches ist nicht das Sündige . . ." (B. d. A. 64), „. . . die Sinnlichkeit ist also nicht die Sündhaftigkeit" (B. d. A. 72), „Das Sexuelle ist nicht die Sündhaftigkeit" (B. d. A. 75) u. dgl. m.

So wie es zweierlei Sinnlichkeit gibt, die qualitativ verschieden sind, die eine eine sündhaftige, die andere eine unschuldige, so gibt es auch, Kierkegaards Meinung nach, zweierlei Arten der Angst: „So wie die Angst in Adam war, kommt sie nie mehr wieder . . . Auf Grund hiervon erhielt nun jene Angst zwei Analogien: die objektive Angst in der Natur und die subjektive Angst im Individuum; die letztere erhält ein Mehr, die Erstere ein Weniger gegenüber jener Angst in Adam" (B. d. A. 56). „Wenn aber, sagt Kierkegaard, „das Erotische rein und unschuldig und schön ist, so ist diese Angst freundlich und mild; und darum sprechen die Dichter mit Recht von einer süßen Beängstigung" (B. d. A. 68).

Welche ist es aber, die neue Qualität, die zu der Sinnlichkeit hinzukommt, wodurch die Sinnlichkeit sündhaftig, der Sprung zu einem qualitativen, zu einem Sündenfall wird?

„Die neue Qualität" der Sinnlichkeit (ihre Sündhaftigkeit) kommt mit dem Ersten, mit dem Adam — „es ist die Geschichte der Generation, dadurch ist die Sinnlichkeit zur Sündhaftigkeit geworden", aber, sagt Kierkegaard, daß dies die Sinnlichkeit wurde, ist der qualitative Sprung des Individuums, d. h. des Sohnes. Die Söhne Adams (er hatte keine Töchter gehabt) haben die Sünde Adams wiederholt, weil sie mit der Mutter (Eva), wie der Vater, geschlechtlich verkehrten und von ihr Kinder bekamen.

Bei der Belauschung der Urszene in dem väterlichen Schlafzimmer erfährt Kierkegaard zu seinem Entsetzen, daß sein Vater ein Sünder ist: „Wo er den vertraulichen Verkehr eines Heiligen und Reinen mit Gott vermutet hatte, da wand sich ein Sünder vor Gott in der Qual geheimer Schuld" (St. 226), und Salomo wird „wollüstig". Es erwachen bei ihm „dreiste Phantasien" und er wird zu einem Sünder, wie es der Vater war, d. h. daß bei ihm die Inzestwünsche erwachen, die er in den „dreisten Phantasien" realisiert, und darum, wie der Vater, ein Sünder wird, seine Sünde in der Phantasie wiederholt. Zu der unschuldigen Sinnlichkeit des Kindes kommt plötzlich, durch die Belauschung der Urszene geweckt, der Inzest, die „neue Qualität", „das Mehr" zu dieser Sinnlichkeit hinzu. Diese so plötzlich durch die Belauschung der Urszene erwachte Inzestliebe, die „keine Psychologie zu erklären vermag", ist „das Plötzliche des Rätselhaften". Diese Realisierung der Inzestwünsche in der Phantasie des Kindes ist sein „qualitativer Sprung", der Sündenfall.

In der Skizze von dem Nixen und Agnete (in der zweiten Variation derselben) ist der Nix kein Nix, kein Verführer, kein Dämon mehr. Es ist ein armer Nix, der verlassen und allein auf dem Meeresgrunde sitzt

und sich nach der Liebe sehnt. Agnete ist „ein stilles Mädchen". Sie flößt ihm Vertrauen ein. Er nähert sich ihr, er irrt sich aber: sie ist „kein stilles Mädchen": „wild will sie hinausstürmen in das Unendliche mit dem Nixen, den sie liebt" (F. u. Z. 90). Da erwacht bei ihm die Lust, die Verführungslust, das Dämonische, d. h. zu der unschuldigen Sinnlichkeit des Nixen gesellt sich plötzlich eine „neue Qualität", die Lust, das Sündhaftige, das Dämonische — das Inzestuöse hinzu. Der Nix umfaßt Agnete und macht den „qualitativen Sprung": er stürzt sich mit ihr in den Abgrund. Und Agnete ist tot, man findet nie ihren Leichnam. Seine Liebe zur Mutter zu realisieren war Kierkegaard infolge des Inzestverbotes unmöglich, auf diese Liebe verzichten konnte er nicht: „Oder ist es vielleicht am besten, das Ganze zu vergessen?" fragt er. „Zu vergessen! Ich habe ja, wenn ich das vergesse, aufgehört zu existieren" (W. 185). Deshalb ist er gezwungen, sich in eine Phantasie zu flüchten, einen Salto mortale, den „qualitativen Sprung" in die Sphäre des Religiösen zu machen, wo er durch die Identifizierung der Mutter („des ewigen Wesens") mit sich selbst und durch die Übertragung seiner Liebe zu ihr auf die Liebe zu sich selbst, diese Liebe zu ihr an sich selbst befriedigt. In dieser Selbstbefriedigung realisiert er seine Inzestwünsche an sich selbst, darum sagt er auch: „Das Eigentliche ‚Selbst' wird erst durch den qualitativen Sprung gesetzt. In dem Zustand davor kann nicht davon die Rede sein . . . da vielmehr das Selbstische erst durch die Sünde und in der Sünde wird" (B. d. A. 75).

„Die Sünde tritt also", sagt Kierkegaard an einer anderen Stelle desselben Werkes, „als d a s P l ö t z l i c h e ein, d. h. durch den Sprung; dieser Sprung aber setzt zugleich die Qualität; indem aber die Qualität gesetzt wird, im selben Augenblick ist der Sprung in die Qualität hineingekommen; er ist von der Qualität vorausgesetzt und die Qualität von dem Sprung. D i e s i s t f ü r d e n V e r s t a n d e i n Ä r g e r n i s, e r g o i s t e s e i n e M y t h e. A l s E r s a t z d a f ü r d i c h t e t e r s e l b e r e i n e M y t h e, w e l c h e a b e r d e n S p r u n g l e u g n e t, d e n K r e i s i n e i n e g e r a d e L i n i e a u s e i n a n d e r l e g t / und nun geht alles natürlich zu" (B. d. A. 26).

Kierkegaards Mythe, die er erdichtet, um den qualitativen Sprung zu leugnen, weil dieser Sprung ein Ärgernis für seinen Verstand ist, diese Mythe ist die Erhebung seines Verhältnisses zu seiner Braut in die Sphäre des Religiösen. In dieser Phantasie, dieser Mythe, wird der latente Inhalt durch den manifesten maskiert und zur vollkommeneren Kaschierung desselben, wie im Traum, wird das Verpönte durch seinen Gegensatz zum Ausdruck gebracht: Der Sündenfall, der Fall nach unten, wird durch einen Salto mortale, den Sprung nach oben, Eva (die Mutter) durch das „ewige Wesen", der Inzest (das Dämonische) durch das Religiöse dargestellt.

So leugnet Kierkegaard in dieser Mythe den „qualitativen Sprung", seinen Sündenfall, er legt den Kreis in eine gerade Linie auseinander, „und nun geht alles natürlich".

Diese Mythe, seine Phantasie, versöhnte Kierkegaard mit dem Leben, brachte ihm Befriedigung, aber er empfand den Bruch mit der Braut als ein schmerzliches Unglück, er konnte den Verlust der Geliebten nicht überwinden, er hat nicht aufgehört zu entbehren, was er sich nicht gewähren konnte: „Wer bei Wasser und Brot sitzt", sagt er, „hat es besser als ich es habe. Meine Betrachtungen sind, menschlich geredet, die knappste Diät, die sich denken läßt" (W. 185, 186). Der Ritter der mißglückten" Resignation ist mit dem Dasein versöhnt, doch leidet er. „Die unendliche Resignation", sagt Kierkegaard, „ist jenes Hemd, von dem in einer alten Volkssage geredet wird: der Faden ist unter Tränen gesponnen, die Leinwand mit Tränen gebleicht, das Hemd in Tränen genäht . . ." (F. u. Z. 41).

Während der Ritter eine „selige Wohllust" empfindet, „die Liebe jeden Nerv durchschauern läßt" (F. u. Z. 38), d. h. liebesbereit ist, erhält er die schmerzliche Kunde, daß die Erfüllung seines Liebeswunsches „eine Unmöglichkeit ist". Er wird „still", „sammelt die Gedanken" und beginnt die normale Bewegung der Resignation, eine Bewegung, die nach Kierkegaard nur derjenige zu vollziehen vermag, dem es an der Kraft nicht fehlt, „die ganze Wirklichkeit auf einen Wunsch", „das ganze Resultat des Denkprozesses auf einen Akt des Bewußtseins" zu konzentrieren. Der Ritter beginnt diese Bewegung und *an der Stelle oben, im Text,* wo Kierkegaard sagt, daß der Ritter *diese Bewegung,* die eine *Denkfunktion* erfordert, *beginnt, fügt er unten,* in der Fußnote, hinzu: „*Dazu gehört Leidenschaft. Jede unendliche Bewegung geschieht durch Leidenschaft, und keine Reflexion kann eine Bewegung hervorbringen. Das ist der beständige Sprung ins* (im?) *Dasein, der die Bewegung erklärt, während die Mediation eine Schimäre ist, die bei Hegel alles erklären soll und zugleich das Einzige ist, was er nie zu erklären versucht hat* . . . Aber das, woran es unserer Zeit fehlt, ist nicht Reflexion, sondern Leidenschaft. Daher hat die Zeit in gewissem Sinne eigentlich ein allzu zähes Leben, um sterben zu können. Das Sterben ist nämlich ein ganz merkwürdiger Sprung. Ein gewisser Dichter wünscht sich nach allerlei guten Dingen für dieses Leben als Letztes ‚*einen seligen Sprung in die Ewigkeit*'. Das hat mir immer sehr zugesagt" (F. u. Z., Fußnote 38).

Während also Kierkegaard in seinem Bewußtsein „oben" weiß, daß zur Vollziehung der normalen Bewegung, zum Verzichten auf seine Liebe zur Mutter ein Akt des Bewußtseins notwendig ist, „unten", im Unbewußten,

sträubt sich die Leidenschaft gegen „die Denkfunktion“, gegen „die Reflexion“, nennt die Mediation „eine Schimäre“, behauptet, daß nur durch die Leidenschaft die Vollziehung der Bewegung möglich ist. Und das Unbewußte siegt: Der Ritter der unendlichen Resignation verzichtet auf die Liebe, vollzieht die normale Bewegung nicht, er macht, was dem Dichter „zusagt“, — „den seligen Sprung in die Ewigkeit“, die „mißglückte“ Bewegung der Resignation.

5. Die „Schwermut“ (Depression) und ihr Ursprung

„Wer ist schuld daran“ (an seinem Bruch mit seiner Braut), fragt Kiergegaard, „als s i e s e l b s t und d a s D r i t t e, von dem niemand weiß, woher es kam! / Jenes Dritte, das mich mit seinem Schlage verwandelte?“ (W. 185). D a s D r i t t e, welches Kierkegaard „mit seinem Schlage verwandelte“, wir wissen es auch bereits, es ist „das Plötzliche des Rätselhaften“, das „keine Psychologie zu erklären vermag“. Es sind die Inzestwünsche und das mit diesen Wünschen verbundene Inzestverbot. Nun meint Kierkegaard, daß außer „dem Dritten“, seine Braut selbst an seinem Bruch mit ihr schuldig war. Was war es, wodurch sie die Auflösung der Verlobung mit ihr hervorrief? Was hat sie verschuldet?

Kierkegaard erzählt, daß seine Braut ihn nicht verstehen wollte. Als er durch einen Brief an sie die Verlobung mit ihr aufhob, nahm sie an, daß er es tat, „weil das Verhältnis mit ihr ihn beengte“ und „weil er seine Freiheit haben wollte“ . . . „Sie versteht mich überhaupt nicht. War es aber ganz aussichtslos, daß ich mich ihr verständlich machen könnte, so mußte ich eben etwas tun, das ihrem Verständnis des Verhältnisses angepaßt war: ich spiegelte ihr also vor, daß ich ihrer überdrüssig sei; ich legte die Maske des treulosen Betrügers, des geistlosen Schwätzers an. I h r e R e t t u n g b e r u h t e darauf, daß ich das konsequent durchführte . . . Das wollte sie nicht verstehen“ (daß es nötig war, die Verlobung mit ihr aufzuheben), sagt Kierkegaard an einer anderen Stelle derselben Leidensgeschichte, „und so nötigte sie mich, d a s e i n z i g e M i t t e l z u b r a u c h e n, d u r c h d a s s i e n o c h z u r e t t e n w a r: Daß ich durch einen Betrug das Mißverständnis zwischen uns setzte“ (St. 348). Sie konnte also nicht verstehen, daß der Bruch mit ihr ihrer Rettung wegen für ihn notwendig war, er war notwendig, um sie, die Geliebte, die Mutter, von dem Tode zu retten, d. h. ihre Liebe zu ihr zu bewahren, auf diese Liebe nicht verzichten zu müssen. „Ich kann nicht leugnen, daß ich dem Mädchen (der Braut) nachgerade nicht mehr ganz traute“, sagt Kierkegaard. „Sollte sie wirklich nichts gemerkt haben? Sollte sie gar k e i n e A h n u n g haben von s e i n e m L e i d e n, sich über deren e t w a i g e n G r u n d gar k e i n e n G e d a n k e n m a c h e n? Und wenn doch: warum

tat sie dann schlechterdings nichts? Warum suchte sie nicht, ihm zu helfen? Warum kam ihr nicht in den Sinn, daß ihm nichts fehle als die Freiheit und daß er seiner Freiheit nur dann froh werden könne, wenn sie ihn freispreche? Dann hatte er sie ja nicht gekränkt! Dann hatte sie sich durch ihren hohen Sinn über ihn erhoben! Dann hatte er wieder, was er brauchte: daß er an ihr hinaufsehen konnte! . . . Eine solche Liebhaberin, die dem Geliebten durch ihre Liebe zuerst alles Blut ausgesaugt hat, bis er endlich in Not und Verzweiflung mit ihr bricht, welche Aufgabe wäre es nicht für einen komischen Dichter, eine solche Liebhaberin als eine Elvire auftreten zu lassen . . . als eine Elvire, die von der Treulosigkeit der Männer . . . ein ergreifendes Lied zu singen weiß. Als eine Elvire, die dies alles mit einer solchen Sicherheit des Auftretens vollbringt, daß ihr auch nicht für eine halbe Sekunde in den Sinn kommt, ihre Treue sei für den Geliebten noch viel lebensgefährlicher als seine Treulosigkeit für sie. Groß ist die weibliche Treue, namentlich wenn sie nicht gewünscht wird; unergründlich und unbegreiflich ist sie zu allen Zeiten" (W. 131, 132). Sie hat es nicht verstanden, daß ihm die Freiheit fehlte, und daß er froh werden konnte, wenn sie ihn freispreche. Die „Aufgabe der Freiheit", ihr „höchstes Interesse", wir haben es gehört und von Kierkegaard selbst, ist die „Verwirklichung der Wiederholung", d. h. die Realisierung der Inzestliebe in der Übertragung auf Regina Olsen. Sie hat es nicht verstanden, daß ihm die Freiheit fehlte, die Freiheit, die Inzestliebe zu verwirklichen. „Mit Tränen in den Augen, zu meinen Füßen, bat sie mich, um Jesu Christi willen, zu tun, was ich nicht tun konnte — oh, das war sehr grausam!" (B. d. R. 24). Indem sie bei ihm bleiben, von ihm sich nicht trennen wollte, nahm sie ihm diese Freiheit, darum ist ihm ihre Treue lebensgefährlicher als seine Treulosigkeit für sie, darum ist sie für ihn eine solche Liebhaberin, die ihrem Geliebten durch ihre Liebe das ganze Blut aussaugt, bis er aus Not und Verzweiflung mit ihr bricht. Hätte sie also den Sinn, daß ihm die Freiheit, d. h. die Liebe fehlte, und hätte sie ihn freigesprochen, d. h. ihm die Liebe nicht genommen, dann hätte er wieder was er brauchte — ihre Liebe nämlich, dann, wenn er ihre Liebe hätte, hätte er sie nicht gekränkt: er hätte mit ihr nicht gebrochen. Er bricht mit ihr aus Rache für ihre Lieblosigkeit. „Die Situation würde ganz unbezahlbar, wenn der Geliebte", sagt Kierkegaard, „in einer Not Humor genug behielte, sich nicht über sie zu entrüsten, sondern (welch tiefsinnige Rache!) sie noch in der Einbildung zu bestärken, daß sie von ihm ganz schändlich betrogen worden sei. War die Geliebte des jungen Menschen

von dieser Art, so kann ich ihr dafürstehen, daß die Rache . . . sie auf ganz entsetzliche Weise treffen soll . . . Da er überzeugt ist, das Beste zu tun, was er zu tun vermag, wird sie davon, wenn sie nicht ihn, sondern sich selbst liebt, gerade am härtesten getroffen. Eben weil er sie mit aller erotischen Rücksicht behandelt, wird seine Methode sie, wenn sie Egoistin ist, aufs schmerzlichste verwunden" (W. 132). „Wenn er (der junge Mann) sich Rechenschaft ablegen wollte, welche Art von Glück oder Seligkeit er doch eigentlich für sich von einem wirklich erotischen Verhältnis erwartete, so hatte er vermutlich nicht ein Wort zu sagen. Was ihn beschäftigt . . ., daß es sich machen läßt, daß er seine Ehre und seinen Stolz wieder einlösen kann . . . Er fürchtet vielleicht auch eine Verpfuschung seiner eigenen Persönlichkeit; aber auch das macht ihm nichts aus, wenn er sich nur gleichsam am Dasein rächen kann, das seiner spottet, indem es ihn schuldig machte, wo er unschuldig war . . ." (W. 171).

Diese Versagung der Liebe seiner Braut konnte er nicht verschmerzen. „Meinen Verlust" (der Braut), sagt er an einer anderen Stelle derselben Leidensgeschichte: „verwinde ich nie . . ., wenn ich mich am allerbesten unter den Menschen befinde, so ist es mir doch, als ginge mein verlorener Stolz an mir vorbei, als läse ich in des andern Miene, daß er mir die Ehre abspreche. Da könnte ich mich wie ein Verzweifelter in die Welt hinaus stürzen, um nach meinem verlorenen Schatten zu suchen, um ihn zurückzufordern, um mich zu rächen. Möchte ich dann vernichtet zusammenbrechen: wenn ich nur erst meine Rache hätte! Ja, wehe dem Weibe, dessen Blick mich so berührte! An einem Weib kann man doch seine Rache nehmen" (St. 319, 320).

Von dem jungen Mann erzählt Kierkegaard, daß seine Liebe zu seiner Braut „schon in wenigen Tagen (nach der Verlobung) eine Erinnerung geworden". In der Erinnerung zu lieben, meint Kierkegaard, hat auch einen Vorteil: „Man beginnt mit dem Verlust; so hat man nichts zu verlieren" (W. 124). Daß die Liebe des jungen Mannes „sofort im Beginn sich zur Erinnerung potenziert . . . ist ein Symptom wirklicher Liebe" (W. 125). Diese Liebe, trotzdem sie eine „wirkliche" Liebe ist, macht den Menschen unglücklich, weil der Mensch, „indem er auflebt, sich sofort auslebt", es fehlt ihm die Kraft, „diesen Tod zu töten und in Leben zu verwandeln. Im ersten Tagesgrauen der Liebe kämpfen Gegenwart und Zukunft miteinander um den ewigen Ausdruck der Liebe; und in der Erinnerung an die Liebe strömt ihre Ewigkeit in die

Gegenwart zurück, vorausgesetzt natürlich, daß die Erinnerung gesund ist" (W. 125).

Nun war bei Kierkegaard die Erinnerung an die Liebe keine gesunde, sondern eine kranke: Die Enttäuschung an der Liebe der Mutter, ihre Lieblosigkeit. Diese Erinnerung strömt in die Gegenwart zurück und führt zu der Identifizierung der Braut mit der Mutter, zur Verwandlung seiner Liebe zu ihr in Haß, zur Verwandlung des Auflebens in ein sofortiges Ausleben, darum fehlt ihm die Kraft, diesen Haß, „diesen Tod zu töten", ihm den Ausdruck der Liebe zu geben, ihn in Leben, d. h. in die Liebe zu verwandeln. Je stärker seine Empörung gegen die Braut wurde, desto intensiver wurde der Wunsch, an ihr sich zu rächen. Als der junge Mann innerlich mit der Braut bereits beschlossen hat, zu brechen: „denn ihr Sein oder Nichtsein hatte für ihn als wirklichen Menschen in gewissem Sinne alle Bedeutung verloren", dichtete er sich in „eine ungeheure Unwahrheit" hinein, er beginnt ein „falsches Spiel" mit ihr, er beginnt nämlich, sie zu verführen: . . . „Seine Schwermut fand einen Genuß darin, für sie das Leben zu einem wunderschönen Märchen auszudichten. Natürlich war sie selig. Sie ahnte nichts; und die Nahrung schmeckte nur allzu gut (W. 126). Die Nächte verbrachte er, erzählt Kierkegaard, mit Klagen über sein Leid. „Den Tag aber verwandte er darauf, sein Mädchen zu entzücken. Wie Prometheus, an die Klippe gebunden, während der Geier seine Leber frißt, die Götter durch seine Weisheitssprüche fesselt, so fesselt er das Mädchen durch seine Unterhaltung. Jeden Tag wurde alles aufgebracht und aufgebraucht; denn jeder Tag war der letzte. Aber so konnte es doch nicht weitergehen. Er zerrte an der Kette, die ihn band; aber je höher seine Empörung stieg, desto süßer wurde sein Gesang, desto zarter seine Rede / desto schärfer zog er die Kette an. Und sie war selig! Diesen Wahnsinn in einer richtigen Verlobung zu konsolidieren: daran auch nur zu denken, war ihm eine Unmöglichkeit. Das hieß ja, sie für ewig betrügen zu müssen" (W. 129). So fühlte sich der junge Mann wie Prometheus, den die Götter an die Klippe gebunden haben und den Geier an seiner Leber fressen ließen. Dieses Binden an die Klippe ist der Wunsch seiner Braut, ihn an sich zu binden, ihr Wunsch, bei ihm zu bleiben, ihn heiraten zu lassen, d. h. ihn zu veranlassen, seine Inzestliebe zur Mutter aufzugeben, das Opfer zu bringen — also liebt sie ihn nicht, sie kastriert ihn, sie saugt ihm das ganze Blut aus, darum ist ihre Treue für ihn lebensgefährlicher als seine Untreue für sie. So ist sie der Geier, der an seiner Leber frißt. „Aber warum verfolgt sie mich?", fragt Kierkegaard, als seine Braut einen Versuch macht, mit ihm zusammen zu kommen: . . . „ist das Liebe, mich so zu behandeln? Warum sieht sie mich so an, mit diesem Blick?

Sie glaubt also, er werde mir ins Innerste dringen. Sie traut mir also noch etwas Gutes zu, und da kann sie den Gequälten noch verwunden wollen" (St. 189). Darum haßt er sie so. Seine fürchterlichen Rachegefühle sind zwar gegen seine Braut, die in ihrer „höchsten Seelennot" gegen ihn in der Realität auch nichts verschuldet hatte, gerichtet, gelten aber der Mutter, in der Erinnerung des Unbewußten an „die gewaltsame Trennung" von ihr, an „die Zwangsgeburt". So wird sie für sein Unbewußtes zur Mutter, die ihn „entstellt, verwahrlost, vor der Zeit, kaum fertig, in die Welt des Atems gesandt hatte". Darum ist er so gegen sie empört, und je höher seine Empörung, sein Haß gegen sie steigt, desto süßer wird sein Gesang, d. h. desto mehr sucht er sie zu verführen, sie in sich zu verlieben, sie zur Liebe zu sich zu zwingen. Und er erreicht es auch — sie verliebt sich so stark, daß sie ohne ihn nicht mehr leben kann —, da reißt er die Kette, die ihn an sie bindet, an der er die ganze Zeit auch zerrte, er bricht mit ihr und rächt sich doppelt an ihr, erstens indem er mit ihr im Moment ihrer höchsten Liebe zu ihm bricht, zweitens indem er sie zur Liebe zu ihm, dem Gehaßten, dem Kastrierten zwingt. „Wie ging es zu", fragt Kierkegaard, „daß Richard III. das Weib, das seine geschworene Feindin war, zur Liebe zwingen konnte? Und warum tat er das wohl? War es Politik? . . . Oder wollte er erproben, daß er zum König tauge? . . . Nein, *es war Haß gegen das Dasein. In Kraft des Geistes wollte er der Natur spotten, die seiner gespottet hatte*; er wollte sie lächerlich machen mit ihrer Erfindung der Liebe und der Schönheit als eines Reizes zur Liebe. *Er, das Stiefkind der Natur, der Krüppel, der Verzweifelte, der Teufel wollte beweisen, daß man der Sprache und allen Naturgesetzen zum Trotz geliebt werden könne*. Da entdeckte er, daß es eine Macht gibt, die sicher auf das Weib wirkt: nämlich Unwahrheit und Lüge, wenn sie mit wilder Begeisterung auftreten, mit ungesunder Erhitzung der Lust, und zugleich mit der eisigen Kälte des Verstandes / wie ja der heißeste Wein mit Eis gekühlt werden soll. *Selbst hassend, brachte er Liebe hervor... Es gibt so einen bösen Geist... und er verlockt durch den Wahn, daß wahnsinnige Rache der wahre Weg sei, seinen Stolz zu retten, seine Ehre zu behaupten*" (St. 320). Und der böse Geist hat Kierkegaard auf den Weg „der wahnsinnigen Rache" verlockt und hat ihm verholfen, seinen Stolz zu retten, seine Ehre zu behaupten, d. h. die Kränkungen der Versagungen durch die Befriedigungen der Rache zu kompensieren. Sein Bruch mit der Braut wurde ein untröstliches Unglück für sie: ihr Kummer und ihr Schmerz war so groß, daß sie sich das Leben nehmen wollte — sie konnte die Trennung von dem Geliebten nicht ertragen. Nach dem endgültigen

Abschied von ihr, dem Abschied, der das Mädchen ungeheuer erschüttert und in vollständige Verzweiflung bringt, unmittelbar danach geht Kierkegaard ins Theater. „Das hat die Veranlassung gegeben", erzählt Kierkegaard, „daß seinerzeit in der Stadt erzählt wurde, ich habe meine Uhr gezogen und zu der Familie gesagt: Wenn sie noch mehr auf dem Herzen hätten, möchten sie sich beeilen; ich müsse ins Theater". (Nachwort zu den St. 464, aus dem Rapport.) Sein Verhältnis zu seiner Braut, die Trennung von ihr, sein Verhalten dabei, schildert Kierkegaard in einem „Rapport" über sein Verhältnis „zu ihr", den er am 24. August 1849 niedergeschrieben hat: „Ich schrieb an sie und sandte ihr den Ring zurück . . . Was tut sie? Sie überschreitet in weiblicher Verzweiflung die Grenze. Sie hat offenbar gewußt, daß ich schwermütig war; sie hat geglaubt, daß mich die Angst zum Äußersten treiben werde. Das Gegenteil trat ein. Gewiß brachte sie es dahin, daß mich die Angst zum Äußersten trieb: aber nun zwang mich meine Natur mit gigantischer Kraft, daß ich sie abwies. Es war nur eines möglich: daß ich sie mit aller Macht zurückstieß.

In diesen zwei Monaten des Betruges beobachtete ich die fürsorgliche Vorsicht, daß ich von Zeit zu Zeit zu ihr direkt sagte: Gib nach, laß mich los; du hältst das nicht aus. Darauf antwortete sie leidenschaftlich, daß sie lieber alles aushalten werde, als daß sie mich fahren ließe . . . So brach es, ungefähr zwei Monate später. Sie war verzweifelt. Zum erstenmal in meinem Leben wurde ich scharf. Es war nichts anderes zu machen. Von ihr ging ich unmittelbar ins Theater, weil ich Emil Boesen treffen wollte . . . Der Akt war vorbei. Indem ich aus dem zweiten Parkett herausgehe, kommt der Etatsrat (der Vater seiner Braut) . . . und sagt zu mir: Kann ich mit Ihnen reden? Wir gingen miteinander zu ihm nach Haus. Sie ist verzweifelt. Er sagte: Es wird ihr Tod, sie ist ganz verzweifelt. Ich sagte: Ich werde sie schon beruhigen; aber die Sache ist abgemacht. Er sagte: Ich bin ein stolzer Mann; es fällt mir schwer; aber, ich bitte Sie: Brechen Sie nicht mit ihr. In Wahrheit, er war groß; er erschütterte mich. Aber ich ließ mich nicht wankend machen . . . Ich sprach mit ihr, als ich ging. Nächsten Morgen bekam ich einen Brief von ihm, daß sie die Nacht nicht geschlafen habe; ich möchte kommen und nach ihr sehen. Ich kam und suchte sie zurechtzubringen. Sie fragte mich: ‚Willst du dich nie verheiraten?' Ich antwortete: ‚Ja, seien es zehn Jahre, wenn ich mich ausgetobt habe, dann muß ich so ein junges Blut haben, um mich zu verjüngen!' Eine notwendige Grausamkeit. Da sagte sie: ‚Vergib mir, was ich dir zu leid getan habe.' Ich antwortete: ‚Es wäre ja an mir, so zu bitten.' Sie sagte: ‚Versprich mir, daß du an mich denkst.' Das tat

ich. Sie sagte: ‚Küsse mich.‘ Das tat ich; aber ohne Leidenschaft. Barmherziger Gott.[1]

So schieden wir. Ich verbrachte die Nächte weinend in meinem Bett, aber am Tage war ich wie sonst, mutwilliger und witziger als je. Das war notwendig. Mein Bruder sagte zu mir, er wolle zu der Familie gehen und ihnen zeigen, daß ich kein Schurke sei. Ich sagte: ‚Tust du das, so jage ich dir eine Kugel durch den Kopf‘.“ (Rapport Kierkegaards über sein Verhältnis zu „ihr“. Zu dieser Skizze hat er den Vermerk beigefügt: „etwas Dichterisches“. Nachwort zu den St., S. 463—465).

Im Namen von Frater Taciturnus, in einem Abschnitt, betitelt: „Er ist sympathetisch gestimmt; sie liebt, ganz unmittelbar und deshalb in aller Unschuld sich selbst“, sagt Kierkegaard: „Daß er abbricht, geschieht in sympathetischer Begeisterung für sie. Seine Schuld besteht, von jener ersten Schuld abgesehen, nur darin, daß er von ihr zu hoch denkt, zu viel erwartet und verlangt; und das ist eben seine Ehre . . . Er wird schuldig, indem er um sie wirbt; dann aber wird sie schuldig, indem sie die ethische Seite des Verhältnisses benützt, um ihn an sich zu binden, und dabei Schritte wagt, deren Folgen sie weder ahnt, noch berechnen kann . . . Aber daran denkt sie nicht im geringsten, sie hat nur das eine im Kopf: wenn sie ihn glücklich machen dürfte, das wäre etwas . . . Er ist dessen gewiß, daß die Verbindung mit ihm des Mädchens Ruin werde . . . Sie verläßt sich darauf, daß sie ihn schon glücklich machen könnte; und doch würde das, wie gezeigt, unbedingt sein Untergang“ (St. 401, 402).

Diese große Enttäuschung an der Liebe des Mädchens, das ihn „bindet“, indem sie „die ethische Seite des Verhältnisses benützt“ und „Schritte wagt“, deren Folgen des Mädchens „Ruin“ und sein „Untergang“ ist, führt, wie wir es bereits wissen, zur Verwandlung seiner Liebe zu ihr in Haß: er kann nicht lieben, wenn er nicht geliebt ist, er wird aus Aggression impotent. „Daß er (der junge Mann) sich in ein Mädchen verliebt, bringt ihn bloß in Verwirrung. Was soll er auch mit ihr anfangen?“, fragt Kierkegaard. „Er kann ihre Rolle (ihre partes) selbst übernehmen. Das ist für beide Teile gleich unbehaglich. Andererseits war mein junger Freund eine sehr

1) Sie zog einen kleinen Zettel mit einem Wort von mir hervor, den sie auf der Brust zu tragen pflegte; den zerriß sie in kleine Stücke und sagte: ‚So hast Du auch ein grausames Spiel mit mir getrieben.‘ Sie sagte: ‚Hältst Du denn gar nichts auf mich?‘ Ich antwortete: ‚Ja, wenn Du so fortfährst, halte ich nichts auf Dich.‘ Sie sagte: ‚Wenn Dir die Reue nur nicht zu spät kommt.‘ Dabei dachte sie an den Tod. Ich mußte einen grausamen Scherz daraus machen und sagte: ‚Ob sie glaube, daß ich zu ihr komme wie Wilhelm zu Lenore.‘ (Zusatz Kierkegaards.)

melancholische Natur. Bewahrte ihn seine Weiblichkeit davor, daß er selbst an einem jungen Mädchen hängen blieb, so sicherte ihn seine Melancholie gegen etwaige Nachstellungen von weiblicher Seite. An einer tiefen Melancholie im sympathetischen Stil kann sich weibliche Kunst ein für allemal doch nur eine Niederlage holen" (W. 169). „Er sieht das Mädchen und bekommt einen erotischen Eindruck" — er verliebt sich in sie, „aber weiter geht es nicht", d. h. er wird impotent, „er ist entschlossen, in eine andere Sphäre überzugehen", in die männliche — männlich werden, „aber das Erotische ist durchaus nicht zu seinem Rechte gekommen" (St. 402) — er kann nicht potent, kann nicht männlich werden, darum „bringt ihn in ein Mädchen sich zu verlieben in Verwirrung". Indem er das Mädchen „in seine Existenz aufnimmt", sie einverleibt, ihre Rolle (partes) übernimmt, wird er zu einer melancholischen Natur". Wenn er aber ihre Rolle übernimmt und ihr ihre partes nimmt, kastriert er sie, nimmt ihr ihre Weiblichkeit weg. „Ich kann einem Mädchen alles verzeihen", sagt Kierkegaard, „nur eines nicht: daß sie in ihrer Liebe die Aufgabe der Liebe verkennt. Wenn eines Mädchens Liebe nicht aufopfernd ist, so ist sie nicht ein Weib, sondern ein Mannsbild; und dann werde ich sie mit Vergnügen zur Rache dem Gelächter ausliefern" (W. 131). Und weil das Mädchen (die Braut) die Aufgabe der Liebe verkannte und in ihrer Liebe zu ihm nicht aufopfernd war, nimmt er ihr ihre partes weg, kastriert sie, macht sie zu einem Manne, darum „sichert ihn seine Melancholie gegen etwaige Nachstellung von weiblicher Seite", darum sagt Kierkegaard, daß . . . „an einer tiefen Melancholie im sympathetischen Stil kann sich weibliche Kunst ein für allemal doch nur eine Niederlage holen". Indem er sich an dem Mädchen rächt und ihr die Weiblichkeit nimmt, nimmt er sich die Männlichkeit, kastriert sich, wird weiblich, „verpfuscht seine Persönlichkeit", „aber auch das macht ihm nichts aus, wenn er sich nur gleichsam am Dasein rächen konnte" (W. 171). „Möchte ich dann vernichtet zusammenbrechen, wenn ich nur meine Rache hätte" (St. 320), sagt Kierkegaard, als er sich an den Verlust seiner Braut erinnert, an das Mädchen, von dem er so hoch dachte, so viel verlangte und erwartete, und das Mädchen ganz unmittelbar, in aller Unschuld sich selbst liebt, „eine Egoistin" ist. „Ja, wehe dem Weibe, dessen Blick mich so berührt!" sagt er: „An einem Weibe kann man doch seine Rache nehmen." Und Kierkegaard hatte selbst gefühlt, daß eine in ihm wirkende Gewalt zur Vernichtung seines und des Mädchens Glückes führte, eine Gewalt, die zwar zu ihrem Ursprung seine Liebe zu ihr hatte, doch zerstörend wirkte, und daß es ein großes Unglück ist, wenn das Schicksal zweier Menschen in die Hand eines solchen Unglücklichen gelegt wird, weil er unvermeidlich die beiden zum Untergang bringt . . . „Es liegt im Bereich der Möglichkeit",

sagt er, „daß ein Liebender den Baum seines Glückes selbst fällt, obschon er weiß, daß er nicht bloß ihn zerschmettern wird, sondern die Geliebte mit. Es liegt im Bereich der Möglichkeit, daß ein Liebender in das Schiff seines Glückes, auf dem er mit der Geliebten sicher dahinfuhr, selbst das Loch bohrt, das ihm den Untergang bringt. Und das kann der Liebende gerade dann, wenn er wirklich liebt . . . Wer so handelt, braucht darum durchaus nicht verrückt zu sein. Ist es aber schrecklich, einem Rasenden das Schwert in die Hand zu geben: wieviel schrecklicher ist es nicht, daß einem Menschen dieser Art das Glück zweier Menschen in die Hand gegeben wird! . . .“ (St. 156).

Den Bruch mit der Braut hat Kierkegaard als „schweres, schmerzliches Unglück“ empfunden. Daß er sich losreißen mußte, schmerzte ihn noch mehr, als daß er sich von ihr trennen mußte. Er mußte sich losreißen, weil er sich nicht geliebt fühlte. Von der Mutter nicht geliebt werden, das ist das schwere, schmerzliche Unglück, viel schmerzlicher noch, als von ihr entrissen zu werden.

Nach einer qualvollen Zeit der inneren Kämpfe bricht Kierkegaard mit seiner Braut, er reißt sich los von ihr, gibt aber seine Liebe zu ihr, die Inzestliebe, nicht auf: er macht einen Salto mortale in die Geisteswelt, er hebt sein Verhältnis zu der Geliebten in die Sphäre des Religiösen, identifiziert sich mit dem ewigen Wesen und in der Selbstbefriedigung (in der Phantasie), wie wir bereits gesehen haben, findet er die Befriedigung seiner Liebe zu ihr. In seiner Impotenz, in dem Bruch mit der Braut, in der Kastration der Frau befriedigt er seine Aggressionen, seine Rachegefühle zu ihr, so gibt er seine Inzestliebe und die mit ihr verbundenen Haßgefühle zur Mutter nicht auf, darum gesellen sich zum schmerzlichen Unglück des Losreißens die Schuldgefühle, „die Abrechnung mit ungeheurer Schuld“ und dieses „Nachwehen des Bruches“ faßt Kierkegaard als „Strafleiden“ auf (St. 158). In seiner Arbeit, betitelt: „Unterschiedliche Gedanken über die Ehe gegen Einwendungen“ „von einem Ehemann“ mit dem Motto: „Der Betrogene ist weiser als der nicht Betrogene“ (St. 77) erzählt Kierkegaard von dem Ehemann: „Die Sinnlichkeit, die in wohlwollendem Einverständnis mit dem Geist den Menschen freundlich an dieses Leben bindet, sie zischt ihm entgegen wie eine giftige Schlange. Man hält es für so leicht, über die Sinnlichkeit zu siegen; ja, das ist es auch, wenn man sie nicht erhitzt, indem man sie vernichten will“ (St. 159).

Die Sinnlichkeit in der Unschuld ist aber nicht sündhaft, sie wird es, nach Kierkegaard, durch die Sünde. „Wenn das Erotische rein und unschuldig, so ist die Angst des Individuums „milde und freundlich“, dann ist sie eine „süße Beängstigung“ — bei dem Ehemann aber ist sie nicht freundlich und milde, „sie zischt ihm entgegen wie eine giftige Schlange“ — seine Sinnlichkeit

ist also sündhaft, sie ist die Inzestliebe. Um den psychologischen Zustand des Ehemannes verständlich zu machen, führt Kierkegaard als Beispiel Faust an: „Er (Faust) unterlag dem wilden Aufruhr der Sinnlichkeit, weil er nur als Geist leben wollte. Wehe dem, der sich in diese Einsamkeit hinauswagt! Verlassen vom ganzen Dasein, ist er doch nicht allein. Denn jeder Augenblick beschwört eine ängstigende Erinnerung herauf, in der ihn die Glut der Sympathie verzehrt; jeder Augenblick führt ihm das Bild der Armen vor Augen, deren Glück er zerstört hat; in jeder Minute kann er die Beute eines plötzlichen Entsetzens werden. Die Zeit selbst, für andere der freundliche Wechsel von Lust und Leid, von Arbeit und Ruhe, offenbart sich ihm als der qualvollste Augenblick des bösen Gewissens" (St. 159). Es ist das „böse Gewissen" — die Reue, die ihn für seine Inzestliebe und seine Aggressionen gegen die Geliebte quälen.

„Als Liebender und (was mehr ist) als Ehemann muß er", erzählt Kierkegaard, „in dem Verhältnis, in dem er steht, verbleiben wollen, um seiner selbst willen und um derer willen, die er liebt. Und wenn er nun die Verbindung mit ihnen zerreißt, muß er, der gerne für sie das Leben opferte, sie in ihrem Elend sehen wollen: wie sie nun dahinleben, gleichsam mit abgehauenen Gliedern, mit ausgerissener Zunge; ohne die Möglichkeit, sich zu helfen, ohne die Möglichkeit, sich mitzuteilen. Er muß sich dann selbst als den elendesten von allen fühlen, als einen Auswurf der Menschheit" (St. 160). Wenn der Ehemann sich und die Geliebte glücklich machen wollte, müßte er also in seinem Verhältnis zu ihr verbleiben wollen — er hat aber etwas anderes gewollt, er wollte sie in einem Elend sehen, und zwar in einem solchen Elend, daß ihr alle ihre Glieder abgehauen werden, ihr die Zunge ausgerissen wird, darum bricht er mit ihr und für diese gewaltigen Haßgefühle unterliegt er, wie Faust für seine Sinnlichkeit, den heftigsten Schuldgefühlen. Sein Elend (des Ehemanns), sagt Kierkegaard, ist „das tiefste, das qualvollste", das es gibt: „denn da hört der Schmerz nicht auf, da löst nur ein Schmerz den anderen ab: schlummert der eigene Schmerz ein, so wacht der Schmerz der Sympathie auf; schlummert der Schmerz der Sympathie ein, so wacht der eigene Schmerz auf; und jeden Augenblick schwingt die Reue ihre Geißel, um den Leidenden wach zu erhalten / ob also aus diesem fürchterlichen Elend heraus sich eine Seligkeit entwickeln kann" (St. 160).

So bestraft das überstrenge Über-Ich das arme Unbewußte, martert und quält es für das Übertreten des Inzestverbotes und die Realisierung der Rachegefühle gegen die Mutter.

In dem Augenblick, als der Nix unter der Macht der Unschuld stand und durch Agnete befreit wurde, in demselben Augenblick, erzählt Kierkegaard, stritten um ihn zwei Mächte: die Reue und Agnete. „Die Reue ergreift ihn" — d. h. er verzichtet auf die Inzestliebe nicht und „er macht Agnete unglücklich" — d. h. er bricht mit ihr, darum hat der Nix „eine neue Schuld zu tragen": zu der Reue für die Inzestliebe kommt die Reue für die Aggression hinzu und darum leidet er noch mehr.

„Die Reue [1] wird ihm dann wohl erklären", sagt Kierkegaard, „daß dies eben seine Strafe ist; und je mehr sie ihn martert, desto besser. Wenn er anders, in echter Reue, sein Leiden als seine Strafe demütig durchleidet. Die Reue kann aber auch entarten, in ein dämonisches Verlangen, sich selbst zu quälen" (F. u. Z. 91). Kierkegaard hat sich an seiner Braut gerächt, indem er ihre Rolle (ihre partes) übernommen, sie in seine Existenz aufgenommen hat. Indem er also sich bestraft, sich selbst quält und martert, quält und martert er seine Braut, die er ja in seine Existenz aufgenommen, sich mit ihr durch die Einverleibung identifiziert hat; „so entartet die Reue in ein dämonisches Verlangen, sich selbst zu quälen" — die Geliebte zu martern, sie zu quälen, und so „entwickelt" sich aus Kierkegaards fürchterlichem Elend eine Seligkeit — die Befriedigung der Rache, die Seligkeit der Rachelust. Das ist „das Dämonische der Reue". „Bleibt er (der Nix) nämlich im Verborgenen, um sich den Qualen der Reue zu weihen (und durch einen selbstquälerischen Betrug Agnete frei zu machen), so wird er ein Dämon und ist als solcher vernichtet" (F. u. Z. 94).

Diese fürchterlichen Haßgefühle, die Kierkegaard zum Bruch mit seiner Braut führten, rief sie bei ihm also dadurch hervor, daß sie sich von ihm nicht trennen konnte, ihn heiraten wollte: „Sie wird schuldig, indem sie die ethische Seite des Verhältnisses benützt, um ihn an sich zu binden", und dabei Schritte wagt, deren Folgen „des Mädchens Ruin und sein Untergang" ist (St. 401, 402). „Und das darf ich behaupten", sagt Kierkegaard, „daß ich die Ehe mit ihr inniger gewünscht habe als sie, denn es hätte für mich (wie für jenen Dämon im Märchen) von rein menschlichem Standpunkte aus die Erlösung bedeutet. Doch, ach, ich sollte in den Hafen nicht einlaufen, sollte in anderer Weise verwendet werden. Ein rätselhaftes Wort war es deshalb von ihr, ein Wort, das sie nicht verstand, aber ich desto besser, das sie einmal in ihrer höchsten Seelennot sagte: ‚Du kannst

1) (Im Original steht: „das Dämonische der Reue" — durch ein offenbares Versehen, wie sich nachher [S. 92] zeigt. Ich habe das Versehen hier und S. 94 zu berichtigen gesucht. Anmerkung des Übersetzers.)

doch nicht wissen, ob für dich selber gut sein möchte, wenn ich bei dir bleiben dürfte.' Siehe — das ist ,Furcht und Beben'." (Nachgelassene Papiere aus dem Jahre 1834.) „Damit, daß sie mich unvorsichtig in Jesu Namen bat, bei ihr zu bleiben", sagt Kierkegaard in seinem Tagebuch, „hat sie an ein geängstigtes Gewissen wie meins gerührt . . . ein geängstigtes Gewissen, das selbst im Innersten versteht, wie unendlich es Milde braucht . . ., daß ich ja grausam gegen sie gewesen bin. Das sind furchtbare Qualen" (B. d. R. 28). In Jesu Namen, im Namen des Gekreuzigten, bat sie, bei ihm zu bleiben, sie zu heiraten, d. h. die Mutter zu töten, wie Jesu gekreuzigt (kastriert) zu werden, deshalb hat sie durch ihre Bitte, bei ihm bleiben zu dürfen, an sein „geängstigtes Gewissen" gerührt.

Sie sagte ihm ein Wort, das sie nicht verstand, er aber desto besser: Ob es für ihn nicht gut sein würde, wenn sie bei ihm bleiben dürfte, — bei ihm bleiben, sie heiraten, d. h. die Geliebte, die Mutter zu opfern.

So ist es nicht nur Gott, der Vater, der „Dritte", der sein Veto gegen seine Liebe zu der Mutter einlegt, seine Geliebte, seinen „Isaak" von ihm zu opfern verlangt; auch die Mutter ist es, die „die ethische Seite des Verhältnisses benützt" und dasselbe Opfer von ihm verlangt. Indem sie ihn also nicht verstanden und auf der Ehe mit ihm bestanden hatte, verlangte sie von ihm, auf seine Liebe zu ihr zu verzichten, sie zu opfern, was für ihn die Bedeutung des Verlustes seines eigenen Lebens, einer Selbstkastration hat.

Wenn ein „Dritter" oder ein „Zweiter" über sein Liebesverhältnis nachdenken würde, würde er ihn, meint Kierkegaard, verurteilen und sagen, daß er ein verdorbener, ein falscher Mensch sei: er hat das Mädchen verlassen, um sich auszuleben, um seinen Vergnügungen nachzugehen. Niemand kann ihn verstehen: „Alles ist dunkel", sagt er, „freilich, wenn jemand Verdacht gegen mich gefaßt hätte und mich beobachten wollte, so müßte er sich selbst in ein dunkles Zimmer stellen" (St. 199). Die Psychoanalyse tut es auch: um ihn zu verstehen, stellt sie sich „in das dunkle Zimmer", und was sieht sie da? Die Antwort darauf gibt Kierkegaard selbst: Er erzählt, daß einige Philosophen des Altertums annahmen, daß das Prinzip des Daseins ein Wirbel sei. Was den Wirbel in die Bewegung setzt, das ist ein Atom, das für das bloße Auge unsichtbar ist. „Das stimmt für mein Leben", sagt Kierkegaard, „. . . der nichtssagende Wink, der sie (die Braut) betrifft, tritt sofort in die Zirkulation meiner auf und ab, hin und her wogenden Gedanken ein. Das Unbedeutendste veranlaßt die enormsten Anstrengungen . . . ein Wort von ihr, eine Bemerkung über das Teewasser, die sie machte, ohne etwas dabei zu denken . . . und doch könnte ja darin ein Geheimnis liegen! Und doch muß ich mit dieser Mög-

lichkeit rechnen! ... Ihre unbedeutendste Bemerkung kann einen versteckten Sinn haben. Warum sollte sie nicht ebenso ausgelernt sein in der Reflexion wie ich? ... Aber so! Und ich will es nicht anders! Vielleicht kann sich doch noch alles wenden; vielleicht wird sie doch noch frei von mir ... ich will dann bei mir selbst wissen, daß ich alles getan habe, um sie, zu ihrer Rettung, von mir zu stoßen, und alles getan habe, um meine eigene Seele auf der Spitze des Wunsches zu erhalten. Denn ich will derselbe bleiben. Bis zu diesem Augenblick habe ich mich, der Himmel sei gelobt, in dem Verhältnis zu ihr auf demselben Punkte behauptet ... Nichts gibt doch so viel Kraft wie die Konsequenz; und nichts ist so konsequent wie die Konsequenz. Noch habe ich mich nicht mit Fleisch und Blut besprochen. Noch bietet die Leidenschaft der Seele dem Antrieb des Entschlusses ein gleich straffes Segel dar. Noch hat mein Schiff den Kurs streng festbehalten ...“ (St. 200, 201).

Kierkegaards „Atom“, das den Wirbel seines Lebens verursacht und ganz unsichtbar ist, ist also der Wunsch seiner Braut, ihn an sich zu binden, sich von ihm nicht frei zu machen. Dieser Wunsch, den sie, ohne dabei etwas zu denken, äußerte, hat einen versteckten Sinn für ihn, enthält ein Geheimnis: die Forderung des Opfers, der Selbstkastration; das ist „das Atom“, das sein ganzes Leben bestimmt. Er will aber das Opfer nicht bringen, er hat es auch nicht gebracht, er hat sich „mit Blut und Fleisch nicht besprochen“, hat sich nicht kastriert — im Gegenteil: er hat alles getan, um seine „eigene Seele auf der Spitze des Wunsches zu erhalten“, um auf seine Liebe nicht zu verzichten, um sie zu behalten. Das „rätselhafte Wort“ seiner Braut, daß er es nicht wissen könnte, ob es für ihn nicht gut sein möchte, wenn sie bei ihm bleiben dürfte, dieses Wort ruft bei ihm, weil es den geheimen Sinn der Forderung der Selbstkastration für ihn enthält, „Furcht und Beben“ hervor — die Kastrationsangst, dieselbe Angst, die Kierkegaard bei der Beschreibung der Versuchung Abrahams empfindet: „Und Gott versuchte Abraham und sprach zu ihm: ‚Nimm Isaak, deinen einzigen Sohn, den du lieb hast, und gehe hin in das Land Morija und opfere ihn daselbst zum Brandopfer auf einem Berge, den ich dir zeigen will‘“ (F. u. Z. 8). Er sollte den Sohn opfern, den er liebte, das Beste, was er besitzt, „sein teuerstes Kleinod“. Seine Pflicht des Vaters ist, ihn zu lieben, Gott verlangt aber, ihn zu ermorden ... „Und was er von ihm noch verlangt, daß er selbst das täte.“ „Wer will dem Greise seinen Stab entreißen? Fordern, daß

er ihn selber zerbreche? . . . Von ihm verlangen, daß er das selbst tue?" (15). „Es gab manchen Vater, der sein Kind verlor", sagt Kierkegaard, „aber da war es Gottes, des Allmächtigen unveränderlicher Wille, unerforschlicher Wille, war es seine Hand, die das Kind nahm. Nicht so bei Abraham. Ihm war eine viel schwerere Probe vorbehalten: Isaaks Schicksal war mit dem Messer in Abrahams Hand gelegt . . . Wer stärkte Abrahams Arm, wer stützte seine gehobene Rechte, daß sie nicht machtlos niedersank?" fragt K. „Wer es ansieht, wird starr vor Entsetzen. Wer stärkte Abrahams Seele, daß es nicht dunkel wurde vor seinen Augen, so daß er weder Isaak noch den Widder sah? Wer es ansieht, erblindet" (F. u. Z. 17, 18).

Unermüdlich ist Kierkegaard in der Wiederholung der Beschreibung der Versuchung Abrahams, des Opfers, das Gott von ihm verlangte, und wie er die Versuchung bestand. Diese Erzählung, die er schon als Kind hörte, beschäftigte ihn, je älter er wurde, um so mehr und mehr, so daß „zuletzt er über diese Erzählung alles andere vergaß" (F. u. Z. 7). Und jedesmal, wenn Kierkegaard von der Versuchung Abrahams, von dem Opfer Isaaks erzählt, fügt er unmittelbar danach hinzu, daß, wenn die Mutter das Kind auf eine liebevolle und zarte Weise entwöhnt und zur Entwöhnung des Kindes keine „schrecklichen Mittel" braucht, daß solches Kind ein glückliches Kind ist, so wie die Mutter solchen Kindes auch ist: „Wenn das Kind entwöhnt werden soll, schwärzt die Mutter ihre Brust. Es wäre ja grausam, der Brust ihren Liebreiz zu lassen, und das Kind dürfte sie doch nicht bekommen! So glaubt das Kind, die Brust habe sich verändert: aber die Mutter, sie ist sich gleich geblieben; ihr Blick ist liebreich und zärtlich wie immer. Heil der Mutter, die nicht schrecklicherer Mittel bedarf, das Kind zu entwöhnen!" Oder: „Wenn das Kind groß geworden ist und entwöhnt werden soll, verhüllt die Mutter jungfräulich ihren Busen / das Kind hat keine Mutter mehr. Heil dem Kinde, das nicht auf andere Weise die Mutter verlor!" Oder: „Wenn das Kind entwöhnt werden soll, ist auch die Mutter betrübt, daß sie und ihr Kind mehr und mehr getrennt werden; daß das Kind, das erst unter ihrem Herzen ruhte, später doch an ihrer Brust lag, ihr nicht mehr so nahe sein soll. So trauern sie miteinander die kurze Trauer. Heil der Mutter, die das Kind so nahe behielt und nicht mehr Grund zur Trauer bekam." Oder: „Wenn das Kind entwöhnt werden soll, hat die Mutter stärkere Speise bereit, damit das Kind nicht umkomme. Heil dem, der die stärkere Speise bereit hat!" (F. u. Z. 9, 10).

Den schweren Kampf, den Kierkegaard während seiner Verlobung zu bestehen hatte, sein eigenes Verhalten aus dieser Zeit, schildert Kierkegaard, indem er das Bild der Mutter darauf anwendet, „die sich die Brust schwärzt,

damit sie nicht lieblich aussehe, wenn das Kind entwöhnt werden soll ... Glücklich, wer keine ärgeren Kollisionen erlebte, sich nicht selber zu schwärzen brauchte“ (Nachgelassene Papiere 1843, Br. u. Aufz. 88).

So faßt Kierkegaard den Wunsch seiner Braut, ihn zu heiraten, als ein „schreckliches Mittel“ der Entwöhnung von der Mutterbrust, als eine Forderung des Verzichtes auf seine infantile Liebe zu ihr auf. Als Kierkegaard sich verlobte, war er, wie wir es bereits wissen, „kein Nix, kein Verführer mehr“, er hoffte auf die „Erlösung“ in der Ehe mit seiner Braut, sie war aber „kein stilles Mädchen“, durch ihre wilde Leidenschaft weckte sie bei ihm die Verführungslust, die Inzestliebe, die ganz am Anfang seiner Verlobung sehr groß war: „oder soll es mir zur Last gelegt werden, daß ich den Anfang so schön wie möglich machte?“, sagt Kierkegaard. „Danke vielmals! Als ich sah, wie glücklich es sie machte, geliebt zu werden, da unterwarf ich mich selbst und alles, worauf sie nur mit dem Finger hindeutete, der Zaubermacht der Liebe. Ist es eine Schuld, daß ich das konnte? Oder ist es meine Schuld, daß ich es tat?“ (W. 185).

Wenn er mit ihr bricht, „er, der sie so liebt“, so ist nicht er schuld an diesem Bruch, schuld ist „der Dritte“ und „sie selbst“ — das Inzestverbot des Vaters und die Forderung des Opfers der Mutter, ein Schlag, der seine Liebe zu ihr in Haß verwandelt, ihn zu einem „Greis“ machte, ihn, der bereits ein Greis war, als er sich verlobte. „An dem Tage, an dem ich mich mit ihr verlobte“, schreibt Kierkegaard an Schlegel, den Mann seiner ehemaligen Braut, „ein Greis war und tausend Jahre zu alt, um eigentlich ein Mädchen lieben zu können, was mir im voraus hätte klar sein sollen und jetzt allzu klar ist, jetzt, da mich der Kummer darob längst um weitere paar tausend Jahre älter gemacht hat“ (Br. u. Aufz. 109, 110). So war Kierkegaard ein Greis, als er sich verlobte — der Schmerz der Versagung hat ihn „paar tausend Jahre älter“ gemacht, so wie Abraham, der, „obgleich von Haaren grau“ und „ein ehrwürdiger Greis“, alt wurde, als er die Verkündigung bekam: „Da sah er den Widder, den Gott ausersehen hatte. Diesen opferte er und zog wieder heim. Von dem Tage an wurde Abraham alt; er konnte nicht vergessen, daß Gott dies von ihm gefordert hatte ... Abrahams Auge war dunkel geworden; er sah die Freude nicht mehr“ (F. u. Z. 9).

So hat Kierkegaard mit seiner Braut gebrochen, sie von sich abgestoßen, nicht nur, um sich an ihr zu rächen, sondern um auf seine Liebe zu ihr nicht zu verzichten, um das Opfer nicht bringen zu müssen. Nicht nur aus Haß bricht er also mit ihr, sondern aus Liebe zu ihr, um sie, die Mutter, zu retten, ihre Liebe zu bewahren. „Ist das nicht Liebe, daß ich Tag und

Nacht an sie denke?", fragt Kierkegaard, „daß ich mein Leben dransetze, sie zu retten? Daß mir meine eigene fürchterliche Lage gar nicht in den Sinn kommt, weil ich ganz aufgehe in der Sorge für sie? . . . Ich liebe sie. Aber ist das Liebe, anwortet sie und alle mit ihr und die Sprache, daß man die Geliebte verläßt? . . . Sieh! Das habe ich nicht ertragen können; das kann ich nicht ertragen. Darum flüchte ich mich zu dir, du Allwissender. Zermalme mich, wenn ich so schuldig bin! Ach nein! Wer dürfte so beten? Erleuchte meinen Verstand, wenn ich schuldig bin, daß ich meinen Irrtum, meine Verdorbenheit sehe! Glaube nicht, daß ich dem Leiden zu entgehen wünsche! Darum bitte ich nicht, nein: Vernichte mich; streiche mich aus der Zahl der Lebendigen; nimm mich zurück wie einen mißglückten Gedanken, wie einen verfehlten Versuch! Aber laß mich nicht so geheilt werden, daß ich zu leiden aufhöre, ehe es Zeit ist! Ersticke nicht das Feuer, das in mir glüht! . . . Ich muß siegen / ob auch vielleicht mit einem ganz anderen Sieg, als ich mir ihn jetzt denken kann! . . ." (St. 207). So steht Kierkegaard unter der Macht des Dämonischen, er steht wie Nix „auf der dialektischen Spitze". Von der Macht des Dämonischen sich zu befreien, sind, wie wir bereits wissen, zwei Wege möglich:

1. Nix geht ins Kloster — er „bleibt im Verborgenen". Bleibt er (in echter, demütiger Reue) im Verborgenen, ohne sich durch Reue quälen zu wollen und ohne Agnete durch einen Betrug frei machen zu wollen, so erlangt er wohl Frieden, ist aber für diese Welt verloren" (F. u. Z. 94), d. h. wenn Nix im Kloster bleibt und auf die Inzestliebe (auf den Wunsch, „Agnete durch einen Betrug von sich frei zu machen", sie zu retten) und auf seine Rachegefühle (auf den Wunsch, „durch die Reue sich quälen zu wollen") verzichtet, also von seinen Bindungen und von den mit diesen Bindungen verbundenen Aggressionen frei wird, wenn seine Reue also echt ist, dann erlangt er Frieden, ist aber für diese Welt verloren: geht er nämlich ins Kloster, ist er dem Kloster verfallen, so verzichtet er auf die Sexualität überhaupt, nicht nur auf die Inzestliebe, ist also für diese Welt, die Welt der irdischen Liebe (Freuden), verloren.

2. Er heiratet Agnete. „Das darf nun nicht so verstanden werden", sagt Kierkegaard, „daß er durch Agnetens Liebe von der Lust, zu verführen, erlöst würde. Dessen bedarf es nicht mehr. Erlöst wird er, wenn er offenbar wird. Er heiratet also Agnete. Dann muß er aber seine Zuflucht zu dem Paradox nehmen" (F. u. Z. 93). Nun wissen wir, daß, wenn dem Bräutigam der Wille Gottes nicht durch Auguren verkündigt wird, sondern auf einem privaten Wege zu seiner Kenntnis

kommt, steht er im Paradox, wenn er aber im Paradox steht, kann er nicht reden. Wenn der Himmel in ein ganz privates Verhältnis zu ihm sich setzt, dann könnte er nicht reden, sagt Kierkegaard, „ob er auch noch so gern wollte. Dann würde er also schweigen, nicht weil er nicht reden wollte, sondern weil er nicht reden könnte" (F. u. Z. 88). Abraham redet auch nicht. „Abraham schweigt, weil er nicht reden *kann*: darin liegt die Not und die Angst . . . Er kann alles sagen: nur *eins* kann er nicht sagen; und wenn er dies nicht sagen kann (nicht so sagen kann, daß ein anderer es versteht), so redet er nicht . . ." „Reden kann Abraham über die Größe seiner Liebe zu Isaak. Aber das ist es nicht, was sein Herz bewegt; *ihn bewegt das Tiefere, daß er Isaak opfern will*, weil es eine Prüfung ist" (F. u. Z. 107). „*Das Wort, welches alles erklärt, kann er nicht sagen* (nicht so sagen, daß es verständlich ist!)" (F. u. Z. 108). Auch Kierkegaard kann nicht reden (er kann keine einzige Erklärung, was eigentlich sein Leben ausfüllt, geben), er kann „*die heimliche Note*", die alles erklärt, *nicht sagen*. Wie Abraham dem Isaak, kann er seiner Braut keine Erklärung geben, weil er, wie Abraham, über *einen Punkt nicht reden kann*. „Abraham sagt vor allen Dingen *nichts* . . . Was er aber weiß, kann er nicht sagen", sagt Kierkegaard, „. . . *denn er weiß ja, daß Gott Isaak als Opfer fordert, und er weiß, daß er selbst in diesem Augenblick bereit ist, Isaak zu opfern*" (F. u. Z. 112), also was Abraham weiß, und was er *nicht sagen kann*, ist, daß Gott Isaak als Opfer fordert, und daß er bereit ist, Isaak zu opfern.

„Indessen", sagt Kierkegaard, „*kann er* (Nix) *reden*: daran ist nicht zu zweifeln. Er kann also ein tragischer Held werden: meiner Ansicht nach ein grandioser tragischer Held, *wenn er redet* . . . *Er wird den Mut haben, sich selbst jeglichen Selbstbetrug abzuschneiden*, als könne er durch seine Kunst Agnete glücklich machen; *er wird, menschlich geredet, den Mut haben, Agnete zu zermalmen*" (F. u. Z. 92).

Kierkegaard kann aber nicht reden. „. . . Und diese entsetzliche Unruhe", erzählt er in seinem Tagebuch, „in jedem Augenblick gleichsam mich davon überzeugen zu wollen, ob es doch nicht möglich wäre, zu ihr zurückzukehren, o Gott gebe, *ich dürfte es* . . . — wie oft bin ich nicht nah dabei gewesen, *ihre Liebe zu einem Feuerbrand zu entflammen, nicht zu einer sündigen Liebe, sondern ich brauchte nur zu ihr zu sagen, daß ich sie liebte*, so war alles im Gang, um dann mein junges Leben zu beenden. Aber da fiel es mir ein, daß damit ihr nicht gedient sei, daß ich vielleicht ein Gewitter

über ihr Haupt sammeln würde, indem sie die Schuld an meinem Tode sich zuschreiben würde . . . Meine Sünde war, daß ich nicht Glauben hatte, Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist . . ." (Tag. I, 166, 167).

Er kann zu seiner Braut nicht zurückkehren. Um zu ihr zurückzukehren, sie zu heiraten, muß er ihr sagen, daß er sie liebe, daß er ihre Liebe zu einem Feuerbrand entflamme, nicht zu einer sündigen Liebe, er muß ihr also sagen, daß er von ihr keine sündige, keine Inzestliebe verlange, d. h. daß er bereit ist, auf diese Liebe zu verzichten, das Opfer zu bringen — darum kann er nicht reden. Wenn er ihr das sagt, wenn er redet, dann ist „alles im Gang, um sein junges Leben zu beenden". Wenn der Nix, mit dem sich Kierkegaard identifiziert, redet, zermalmt er Agnete also. Wenn Kierkegaard redet, so tötet er Agnete (die Braut) und beendet sein eigenes Leben. Das Reden ist also ein Töten der Geliebten, das für Kierkegaard die Bedeutung des Verlustes seines eigenen Lebens, der Selbstkastration hat, darum liegt im Schweigen die Not und die Angst des Paradoxes. So ist „die heimliche Note", „der eine Punkt", über den Kierkegaard mit seiner Braut nicht reden, was er ihr nicht sagen kann: daß er bereit ist, „seinen Isaak", die Geliebte, die Mutter zu opfern — sich selbst zu kastrieren. „Ich warte auf ein Gewitter / und auf die Wiederholung . . .", schreibt der junge Mann an seinen Freund. „Was soll dieses Gewitter bewirken? Es soll mich zum Ehemann tauglich machen. Es wird meine ganze Persönlichkeit zermalmen: ich bin bereit . . . Übrigens tue ich alles, was in meiner Macht steht, um mich zu einem Ehemann auszubilden. Ich sitze da und beschneide mich selbst . . . Jeden Morgen lege ich alle Ungeduld und alles unendliche Streben meiner Seele ab: es hilft nichts, im nächsten Augenblick ist es wieder da. Jeden Morgen nehme ich den Bart aller meiner Lächerlichkeit ab: es hilft nichts; am nächsten Morgen ist mein Bart ebenso lang" (W. 195). Wenn Kierkegaard redet, wenn er spricht, bringt er das Opfer. Hätte er also gesprochen, so hätte er sich durch das Sprechen kastriert, er hätte sich mit Blut be-spritzt. Er hat aber nicht ge-sprochen, hat sich „mit Fleisch und Blut nicht be-sprochen". „Be-sprochen" ist ein Verschreiben, eine Vermengung des Wortes „ge-sprochen" mit dem Wort „be-spritzen".

„Läßt er (der Nix) sich durch Agnetens demütige, vertrauensvolle Liebe bestimmen, daß er offenbar wird", sagt Kierkegaard, „so ist er der größte Mensch, den ich mir denken kann" (F. u. Z. 94). Er ist ein Held. „Nur die Ästhetik kann in dem Mädchen die Heldin sehen, da doch der Nix der Held ist." In der Erzählung von Tobias und Sara sieht Kierkegaard

in Sara die Heldin, obwohl er annimmt, daß jeder Dichter Tobias als Hauptfigur behandeln würde. „Nein, Sara ist die Heldin! Ihr will ich nahen, wie ich noch keinem Mädchen genaht bin, wie ich noch nie mich versucht gefühlt habe, einem Mädchen zu nahen, von dem ich gelesen habe. Welche Liebe zu Gott gehört doch nicht dazu, sich heilen lassen zu wollen, wenn man ohne eigene Schuld so von Anfang an verpfuscht ist, ein von Anfang an verunglücktes Exemplar eines Menschen! Welche ethische Reife, die Verantwortung dafür auf sich zu nehmen, daß sie dem Geliebten ein solches Wagestück erlaubt! Welche Demut einem anderen Menschen gegenüber! Welches Vertrauen zu Gott, daß sie nicht im nächsten Augenblick den Mann hassen werde, dem sie alles verdankt!" (F. u. Z. 98, 99).

Obwohl Sara, mit der, wie wir es bereits wissen, Kierkegaard sich identifiziert, „ein von Anfang an verunglücktes Exemplar eines Menschen" ist, d. h. wie er, von Kindheit an, von der Mutter nicht geliebt, ein Krüppel, ein Stiefkind der Natur ist, obwohl sie weiß, daß, wenn sie heiratet, der böse Geist den Mann tötet, ihm die Männlichkeit nimmt — d. h. daß auch der Vater sie nicht liebt, „erlaubt sie dem Geliebten das Wagestück" —, trotz also der Enttäuschungen an der Liebe der Eltern, die ihr ihr ganzes Leben „verpfuscht" haben, ist ihre Liebe, ihr Vertrauen an Gott, den Vater, so groß, daß sie bereit ist, zu heiraten, „sich heilen zu lassen", das Opfer zu bringen, darum ist sie eine Heldin, wie der Nix ein Held ist, wenn er redet, „wenn er den Mut hat, Agnete zu zermalmen", d. h. das Opfer zu bringen — „der grandioseste tragische Held", den Kierkegaard sich denken kann (F. u. Z. 92).

6. Credo quia absurdum

Wenn der Nix Agnete heiratet, muß er eine Zuflucht zum Paradox nehmen — der Nix kann aber Agnete nicht angehören, ohne daß er „nach der unendlichen Bewegung der Reue noch eine Bewegung vollzieht, die Bewegung kraft des Absurden" (F. u. Z. 94).

Was ist aber das Absurde?

Siebzig Jahre braucht Abraham, „um den Sohn seines Alters zu bekommen. Was andere früh bekommen, woran sie lange ihre Freude haben: das erlangt er erst nach siebzig Jahren . . . ist das nicht Wahnsinn?!" fragt Kierkegaard. Endlich wird ihm Isaak geschenkt — da soll er wieder geprüft werden. Er soll ihn opfern. Abraham weiß, daß es „herrlich" ist, mit Isaak zu leben, es sei auch „königlich", einen solchen Sohn für das Allgemeine zu opfern, „die Nachkommen würden seine rühmliche Tat nie vergessen haben" (F. u. Z. 73). Aber das ist nicht seine Aufgabe — er wird geprüft. „Seine Zeitgenossen", meint Kierkegaard, „müßten sagen: ‚Das ist doch ein ewiges

Hoffen und Harren von diesem Abraham!' Endlich bekam er einen Sohn: es währte schon lange genug; jetzt will er ihn opfern. Ist er nicht verrückt? Und wenn er noch erklären könnte, warum er's will. Aber immer heißt es nur: es ist eine Prüfung" (F. u. Z. 74).

Das Große an Abraham war seine Liebe zu Gott, daß er Gott so sehr liebte, daß er ihm „das Beste" opfern wollte. Das „Beste", das er ihm opfern wollte, war Isaak. Der Jüngling, dem Christus auf seinem Wege begegnete, hat sein ganzes Gut den Armen gegeben, er hat auch „das Beste" geopfert. Gegen Geld, meint Kierkegaard, hat man keine ethische Verpflichtung, „aber gegen den Sohn hat der Vater die höchste und heiligste Pflicht" (F. u. Z. 24). „Es gibt keinen höheren Ausdruck für das Ethische als den, daß der Vater den Sohn lieben soll." „Sein (Abrahams) Verhältnis zu Isaak ist, ethisch ausgedrückt, daß der Vater den Sohn lieben soll" (61) „. . . daß er den Sohn mehr lieben soll als sich selbst" (F. u. Z. 57). Das Ethische ist das Allgemeine und als das Allgemeine das, was für alle gültig ist. Der Einzelne hat seinen Telos in dem Allgemeinen, seine ethische Aufgabe besteht darin, beständig sich selbst auszudrücken in dem Allgemeinen, also seine Einzelheit aufzugeben und das Allgemeine auszudrücken. „Ist dies das Höchste, was sich von dem Menschen und seinem Dasein aussagen läßt, so hat das Ethische dieselbe Bedeutung wie des Menschen ewige Seligkeit . . ." (F. u. Z. 51). „Die Handlung Abrahams ist, ethisch ausgedrückt", sagt Kierkegaard, „er wollte Isaak morden" (F. u. Z. 26). „In der Zeit vor dem Ausgang war Abraham entweder in jeder Minute ein Mörder, oder wir stehen vor dem Paradox / das höher ist als alle Mediation" (F. u. Z. 63). Wenn ein anderer wie Abraham handeln wollte, seinen Sohn, „das Beste" töten, hätte man ihm gesagt, meint Kierkegaard, „abscheulicher Mensch, Auswurf der Gesellschaft! Von welchem Teufel bist du besessen? Deinen Sohn morden zu wollen!" (F. u. Z. 24).

Wie ist seine Tat zu erklären? Wenn Agamemnon dem Wohle des Volkes Iphigenie, wenn Jephta, um sein Volk zu retten, in der Stunde der Not seine Tochter opfert, wenn Brutus befiehlt, seinen Sohn, der seine Pflicht vergessen hat, hinzurichten — dann verstehen es alle. Alle verstehen die Helden und bewundern sie, weil in allen diesen Fällen der Einzelne seine höchste Aufgabe erfüllt, indem er sich als Einzelner für das Allgemeine, das Ethische aufgibt. Wenn aber Jephta das Gelübde nicht gebunden und er doch seine Tochter geopfert hätte, wenn „ein günstiger Wind die Flotte mit vollen Segeln ihrem Ziele entgegengeführt hätte" und Agamemnon seine Tochter doch opfern wollte, wenn Brutus befohlen hätte, seinen unschuldigen Sohn hinzurichten — wer würde das verstanden haben? „Wenn diese drei Männer auf die Frage, warum sie solches tun, geantwortet hätten: ‚Es ist

eine Prüfung, die uns auferlegt ist' / würde man sie dann besser verstanden haben?", fragt Kierkegaard. Und wenn diese Männer in dem entscheidenden Moment das Wort hinzufügten: „Es geschieht doch nicht" / „so würde niemand sie verstehen. Wenn sie als eine Erklärung hinzufügten: ‚Das glauben wir kraft des Absurden' / so würde trotzdem niemand sie verstehen" (F. u. Z. 55, 56).

Was tat Abraham? *Er glaubte kraft des Absurden*, „und das war ja das Absurde, daß Gott, der die Forderung an ihn gestellt hatte, im nächsten Augenblick die Forderung zurücknehmen werde" (31). „Abraham *glaubte* — er glaubte, *Gott konnte ihm einen anderen Isaak geben, konnte den geopferten wieder ins Leben rufen* . . ." „Er glaubte nicht, daß er einmal im Jenseits werde selig werden; *nein, hier in dieser Welt* werde er glücklich werden" (F. u. Z. 32). Alle menschliche Berechnung, meint Kierkegaard, hätte ja längst aufgehört. Daß der Kummer dem Menschen den Verstand rauben kann, und daß der Mensch dagegen kämpft und den Verstand zu retten sucht — das ist verständlich, „aber seinen Verstand und damit die ganze Endlichkeit zu verlieren und dann kraft des Absurden eben dieselbe Endlichkeit wieder zu gewinnen", das kann Kierkegaard nicht fassen, deswegen aber sagt er nicht, „es sei etwas Geringeres", sondern im Gegenteil, er hält es „*für das einzige Wunder*" (F. u. Z. 32).

„Daß Abraham Isaak opfern will, *besagt* für die *Ethik, daß er Isaak haßt*. Wenn er aber wirklich Isaak haßt, kann er sicher sein, daß Gott ihn nicht von ihm verlangt. Kain ist nicht Abraham. Abraham muß Isaak von ganzer Seele *lieben*, muß ihn, wenn Gott ihn fordert, womöglich in noch höherem Maße *lieben*: erst dann kann er ihn *opfern*. Denn die *Liebe zu Isaak* ist es ja, die durch ihren paradoxen Gegensatz mit seiner Liebe zu Gott *seine Tat zu einem Opfer macht* . . . Erst in dem Augenblick, da *seine Tat in absolutem Widerspruch mit seinem Gefühle steht*, *erst da opfert er Isaak* . . ." (F. u. Z. 70).

Der tragische Held bleibt in den Grenzen des Ethischen, sein Telos — τέλος das Höchste bei ihm, ist das Ethische. Abrahams Tat kann man in ein Verhältnis zum Allgemeinen nicht bringen. Es gibt, meint Kierkegaard, keinen höheren Ausdruck für das Ethische in Abrahams Leben als den, daß der Vater den Sohn liebte (F. u. Z. 50). Vom Standpunkt des Ethischen hätte Abraham seine Tat nicht ausführen dürfen, also von dem Ethischen kann hier gar keine Rede sein. „Nicht um ein Volk zu retten, nicht um die Idee des Staates zu behaupten, nicht um erzürnte Götter zu versöhnen, übertritt

Abraham das Allgemeine. Könnte davon die Rede sein, sagt Kierkegaard, „daß die Gottheit erzürnt war, so wäre sie es doch nur auf Abraham gewesen; und Abrahams ganzes Tun stünde auch dann in keinem Verhältnis zu dem Allgemeinen, wäre ein rein privates Vorhaben“ (56). Der tragische Held tritt in kein privates Verhältnis zur Gottheit. Das Göttliche ist für ihn das Ethische. In dem Paradox des Glaubens dagegen ist das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten bestimmt. Der Einzelne ist höher als das Allgemeine. Das Paradox kann, sagt Kierkegaard, „auch so ausgedrückt werden: daß es eine absolute Pflicht gegen Gott gibt“ . . . Es ist die Pflicht, Gott zu lieben!! „Wenn diese Pflicht absolut ist, so ist das Ethische herabgesetzt zu etwas Relativem. Hieraus folgt jedoch nicht, daß das Ethische vernichtet werden soll; es bekommt nur einen ganz anderen Ausdruck, den paradoxen Ausdruck, so daß z. B. die Liebe zu Gott den Ritter des Glaubens nötigen kann, seine Liebe zum Nächsten in ganz entgegengesetzter Weise zu äußern, als wie es, ethisch gesprochen, die Pflicht fordert“ (F. u. Z. 67).

Der Glaube ist „ein Paradox, das einen Mord zu einer heiligen, Gott wohlgefälligen Tat machen kann . . . ein Paradox, dessen sich kein Denken bemächtigen kann, weil der Glaube eben da anfängt / wo das Denken aufhört“ (Z. u. Z. 50). In der Erzählung von Abraham findet man ein solches Paradox. Das Ethische, das Allgemeine fällt hier als Mitbestimmung aus. Abrahams τέλος lag höher, außerhalb des Ethischen — sein τέλος ist die Pflicht, Gott zu lieben. Während der tragische Held also groß ist durch seine sittliche Tugend, ist Abraham groß durch seine persönliche Tugend. Das Große an Abraham war seine Liebe zu Gott, „daß er Gott so sehr liebte, daß er ihm das Beste opfern wollte“ (F. u. Z. 24). So überschreitet Abraham mit seiner Tat das ethische Gebiet, er wird zu einem „Emigranten“ aus der Sphäre des Allgemeinen. Warum bringt Abraham das Opfer? Um Gottes Willen tut er es . . . (57), weil Gott diesen Beweis seines Glaubens fordert. Auf die Frage „warum“ hat Abraham keine andere Antwort — es ist eine Prüfung, eine Versuchung, ob Abraham Gott liebt, ob er an ihn glaubt.

Der Ritter des Glaubens benimmt sich zunächst ganz ebenso wie der tragische Held, er entsagt der Liebe, die seines Lebens Inhalt ist. Dann aber tritt das Wunder ein: er macht noch eine Bewegung, wunderbar wie keine andere. Denn er sagt: „Ich glaube dennoch, daß sie mein wird — kraft des Absurden; auf Grund dessen, daß bei Gott alles möglich ist“ (F. u. Z. 42).

Kierkegaard war, wie wir bereits wissen, oft dabei, zu seiner Braut zurückzukehren, ihr zu sagen, daß er sie liebte, d. h. daß er auf die „sündige", auf die Inzestliebe verzichtet. Hätte er aber dieser Liebe entsagt, so wäre „alles im Gange, sein junges Leben zu beenden", hätte er, mit anderen Worten, die Geliebte, seinen Isaak, geopfert, so hätte er sie nicht mehr zurückbekommen. Kierkegaard hat also an das Absurde nicht geglaubt, er hat nicht geglaubt, daß Gott ihm einen anderen Isaak geben, den geopferten wieder ins Leben rufen wird, er konnte nicht, wie Abraham, glauben, daß, wenn er das Opfer bringt, daß er „hier in dieser Welt" glücklich wird, er konnte nicht, wie der Ritter des Glaubens, der auf seine Liebe, „die seines Lebens Inhalt ist", verzichtet, sagen: „Ich glaube dennoch, daß sie mein wird — kraft des Absurden; auf Grund dessen, daß bei Gott alles möglich ist" (F. u. Z. 42). „Meine Sünde war, daß ich nicht Glauben hatte", sagt Kierkegaard, „Glauben daran, daß für Gott alles möglich ist . . . aber meine Sünde ist niemals gewesen, daß ich sie nicht liebte" (Tag. I, 167). „Hätte ich den Glauben gehabt, so würde ich bei ihr geblieben sein. Gott sei Lob und Dank, daß ich das eingesehen . . . Der Glaube hofft auch für dieses Leben, aber wohlgemerkt, kraft des Absurden, nicht kraft des menschlichen Verstandes" (Br. u. Aufz. 120).

So muß Kierkegaard, um seine Braut zu heiraten, die Zuflucht zu dem Paradox nehmen, um ihr anzugehören, muß er, wie der Nix, nach der unendlichen Bewegung der Reue noch die Bewegung vollziehen, die Bewegung kraft des Absurden. Diese Bewegung hat Kierkegaard beschrieben: Im Sinne der Unendlichkeit ist die Erfüllung seines Wunsches (des Ritters des Glaubens) möglich dadurch nämlich, daß er verzichtet. Er hat sie auch verstanden: „Ist dieses Besitzen zugleich ein Aufgeben, so ist es dem Verstande", sagt er, „doch keine Absurdität . . . In dem Augenblicke, da der Ritter resignierte, überzeugte er sich, daß die Erfüllung seines Wunsches, menschlich geredet, unmöglich ist. Das war das Resultat des Verstandes . . . Denn der Verstand behält darin Recht, daß in dieser Welt des Elends, wo er der Herrscher ist, es eine Unmöglichkeit ist und bleibt. Dessen ist sich der Ritter des Glaubens ebenso bewußt wie der Ritter der Resignation . . . Er (der Ritter des Glaubens) erkennt also die Unmöglichkeit; und in demselben Augenblick glaubt er an das Absurde" (F. u. Z. 42, 43). Das Einzige, was den Ritter des Glaubens also retten kann, ist das Absurde. Das Absurde ergreift er durch den Glauben — credo quia absurdum.

So konnte Kierkegaard die Bewegung des Glaubens verstehen, er konnte sie auch beschreiben, aber ausführen konnte er sie nicht. „Die Bewegung des

Glaubens", sagt er, „muß beständig kraft des Absurden gemacht werden, doch wohl zu merken so, daß man nicht die Endlichkeit verliert, sondern sie voll und ganz gewinnt. Was mich betrifft, ich kann die Bewegung des Glaubens wohl beschreiben; ausführen kann ich sie nicht" (F. u. Z. 33).

7. Das Paradox des Glaubens und seine Genesis

Im Paradox des Glaubens ist, wie wir bereits wissen, das Verhältnis des Einzelnen zum Allgemeinen durch sein Verhältnis zum Absoluten bestimmt (F. u. Z. 67). Das Paradox kann auch anders ausgedrückt werden: daß es eine „absolute Pflicht" gegen Gott gibt — diese Pflicht ist, Gott zu lieben. Der Ritter des Glaubens erfüllt diese Pflicht, er ist „groß" durch seine Tugend. Abraham ist groß durch seine Liebe zu Gott: „daß er Gott so sehr liebte, daß er ihm ‚das Beste' opfern wollte" (F. u. Z. 24).

„Warum tut Abraham es denn? . . . Um Gottes Willen tut er es, weil Gott diesen Beweis seines Glaubens fordert" (F. u. Z. 57). Auf die Frage „warum" hat Abraham keine andere Antwort: es ist eine Prüfung, eine Versuchung. Was versucht und geprüft wird, ist also die Liebe Abrahams zu Gott, ob er Gott wirklich liebte. „Hier gilt es, daß der Glaube geprüft wird, daß die Liebe versucht wird, ob man Gott wirklich liebt", sagt Kierkegaard in seinem Tagebuch. „. . . Entweder nämlich peinigt dieses, daß Gott der Allmächtige, der so leicht helfen kann, daß er einen ohne Hilfe läßt; oder das peinigt einen, diese Kreuzigung des Verstandes, daß Gott trotzdem die Liebe ist, daß es ein Gutes ist, das einem widerfährt . . . Das Anstrengende an der Gottesvorstellung ist, verstehen zu sollen, daß das Leiden nicht bloß auszuhalten ist, sondern ein Gutes ist, eine Gabe von einem Gott der Liebe. Nimm dies! Wenn ein Mensch einem anderen Menschen ein Leiden zufügt und er da selber der Grausame sein will, der sagt: das ist Grausamkeit — darin ist Linderung. Aber wenn er, der ein Leiden zufügt, sagt: das ist eine Wohltat — das ist ja, um den Verstand zu verlieren, menschlich gesprochen . . . Denn recht will Gott haben, unbedingt; ach, aber das Höchste der Seligkeit ist ja just auch, je unbedingter Gott recht erhält und recht gegeben wird just in dem, was menschlich gesprochen nahezu wie ein Einwand gegen ihn aussah. Gott will unbedingt geglaubt werden, aber er, der Unendliche, kann nicht anders, als den Preis des Glaubens unendlich hoch zu schrauben" (Tag. II, 66, 67).

Gott lieben, die absolute Pflicht gegen ihn erfüllen, kann Kierkegaard nur dann, wenn Gott die Liebe ist, d. h. wenn Gott ihn liebt. Kierkegaard sehnt sich nach dieser Liebe, er ist glücklich, wenn er von Gott geliebt ist; fehlt sie ihm, ist er unglücklich: „Ich bin überzeugt, daß Gott die Liebe ist. Dieser Gedanke hat für mich eine ursprüngliche lyrische Gültigkeit. Wenn er mir gegenwärtig ist, bin ich unaussprechlich selig; wenn er mir fehlt, sehne ich mich heftiger danach als der Liebende nach dem Gegenstand seiner Liebe" (F. u. Z. 29, 30). Er zweifelt aber an dieser Liebe. „Gott ist doch die Liebe, das glaube ich, und wer das glaubt, hat doch nicht fehlgegriffen . . . Gott ist die Liebe. Er ist es; er war es nicht, auch wird er es nicht sein, o nein, selbst dieses Futurum wäre mir zu langsam, er ist es . . . er ist die Liebe. Wie das Wasser der Quelle im Sommer und Winter unverändert dieselbe Kühle hat — so ist Gott die Liebe. Aber wie es zuweilen vorkommt, daß eine Quelle austrocknet — nein, nein — ja wen soll ich preisen, ich habe ja keinen anderen Ausruf als den, der gerade den betrifft, von dem die Rede ist — ‚Gott sei gelobt!' — also nein, Gott sei gelobt, so ist Gott nicht die Liebe. Seine Liebe ist eine Quelle, aber die trocknet nie aus" (B. d. R. 89).

Er zweifelt nicht nur an Gottes Liebe, er glaubt auch an sie nicht: „. . . ich glaube nicht", sagt er, „Gottes Liebe ist mir sowohl im direkten als umgekehrten Sinn inkommensurabel für die ganze Wirklichkeit" (F. u. Z. 30). Gott und Hiob haben einander verstanden, waren miteinander versöhnt. „Hiob ist gesegnet und hat alles doppelt bekommen. / Das nennt man eine Wiederholung" (W. 193), sagt Kierkegaard. „Nur die Kinder bekam Hiob nicht doppelt zurück, weil sich ein Mensch nicht so verdoppeln läßt" (W. 199). „Durch den Glauben zog Abraham aus seinem Vaterlande und wurde ein Fremdling im Lande der Verheißung. Eins ließ er zurück und eins nahm er mit; zurück ließ er seinen irdischen Verstand, mit nahm er den Glauben: sonst wäre er wohl nicht ausgewandert, sondern hätte gedacht: das ist ja Wahnwitz! Durch den Glauben war er ein Fremdling im Lande der Verheißung, und es gab nichts, das ihn an das Alte, Liebe erinnerte: was ihn umgab, stimmte durch seine Fremdartigkeit die Seele zu wehmütiger Sehnsucht. Und doch war er Gottes Auserwählter, an dem der Herr Wohlgefallen hatte! Ja, wäre er ein Verworfener gewesen, ausgestoßen aus Gottes Gnade, dann hätte er es besser fassen können. So war es ja wie Spott über ihn und seinen Glauben. Wer in der Verbannung leben mußte, vertrieben aus dem geliebten Lande seiner Väter: auch er ist nicht vergessen noch die Klagelieder, die er sang, wenn er wehmütig

das Verlorene suchte und fand. Von Abraham gibt es kein Klagelied. Menschlich ist es ja, zu klagen, menschlich, zu weinen mit dem Weinenden; aber größer ist es, zu glauben, seliger, zu schauen auf den Glauben" (F. u. Z. 12, 13). So ist das Land der Verheißung eine Verbannung, ein Vertreiben aus dem „geliebten Land der Väter". Hätte Abraham seinen irdischen Verstand behalten, so hätte er verstanden, daß diese Auswanderung „ein Wahnwitz" war, daß „der Herr nur seinen Spott mit ihm trieb". Darum behält, meint Kierkegaard, Hiob recht. „Das ist das Große an Hiob", sagt er, „daß er die Leidenschaft der Freiheit nicht durch eine falsche Befriedigung entspannt und erstickt. Diese Leidenschaft wird unter ähnlichen Umständen oft erstickt, indem Kleinmütigkeit und Ängstlichkeit den Menschen glauben machen, daß er wegen seiner Sünden leide, wo dies durchaus nicht der Fall war . . . Meint ein Mensch, ein Unglück treffe ihn wegen seiner Sünde, so kann das . . . wahr . . . sein; es kann aber auch den Grund haben, daß er dunkel Gott als einen Tyrannen ansieht (W. 189). Das Unglück trifft Hiob nicht wegen seiner Sünden, sondern weil „Gott ein Tyrann ist". Hiob beruhigt sich nicht, wie der Glaubensheld; ein Held des Glaubens ist er nicht — er bleibt bei der Behauptung, daß er recht hat: „Das Geheimnis Hiobs, die Lebenskraft, der Nerv, die Idee in ihm ist: daß er trotz alledem recht hat", sagt Kierkegaard (W. 189). „Bekam Hiob unrecht?", fragt er. „Ja! Für ewig: denn höher hinauf kann er nicht gehen als vor den Richterstuhl, der ihn verurteilte. Bekam Hiob recht? Ja! Für ewig: damit, daß er unrecht bekam vor Gott . . . Nur einen Ausweg wissen seine Freunde, besonders Bildad: daß er, wenn er sich unter die Strafe beuge, eine Wiederholung bis zum Überfluß hoffen dürfe. Das will Hiob nicht" (W. 193). Er will sich unter die Strafe nicht beugen.

Auch Kierkegaard faßt den göttlichen Protest, „das Veto", das Gott gegen seine Trauung einlegte, als Gottes Strafe auf: „Ich sehe, es muß brechen", sagt er. „Mein Urteil ist und mein Gedanke war, daß es Gottes Strafe über mich war" — (St. 462).

„Ich habe einstens Gott um sie gebeten als um eine Gabe, als um die liebste Gabe; ich habe auch in Augenblicken, in denen ich die Möglichkeit einer Ehe ersah, Gott für sie gedankt als für eine Gabe; ich habe sie später als eine Strafe betrachten müssen, die Gott über mich verhängt . . . Und fürwahr, Gott straft fürchterlich! Welch grauenhafte Strafe für ein beschwertes Gewissen! Dies liebreizende Kind in der Hand zu halten, ihr Leben beglücken zu können, ihre unbeschreibliche Glückseligkeit zu sehen, das höchste Glück, das dem Schwermütigen werden konnte — und dabei in seinem Innern die Stimme des Gerichtes zu vernehmen: ‚Lassen sollst du

sie!" Das ist deine Strafe, und die soll verschärft werden durch den Anblick all ihrer Leiden, verschärft werden durch die Bitten und Tränen ihrer, die nicht ahnt, daß es deine Strafe ist, wohl aber meint, deine Hartherzigkeit sei's, die es zu rühren gelte"[1] (Br. u. Aufz. 113, 114).

So ist das Opfer, das Gott von Abraham fordert, dieses Leiden, das er ihm zufügt, nicht „eine Wohltat", nicht ein Gutes, das einem widerfährt, nicht eine Gabe von einem Gott der Liebe — es ist eine Verurteilung, eine „grauenhafte" Strafe. Gott ist nicht die Liebe — er ist ein „Richterstuhl", ein Tyrann, der böse Geist, der den Mann in der Brautnacht tötet, ihm die Männlichkeit, die Geliebte nimmt, der im Himmel mit dem Satan Pläne gegen den Menschen schmiedet. Gott ist nicht die Liebe — nicht aus Liebe fordert er das Opfer, sondern aus Haß tut er es. Der junge Mann wartet auf das Gewitter. Was soll das Gewitter bewirken? Es soll ihn zum Ehemann tauglich machen, wird aber seine ganze Persönlichkeit zermalmen (W. 194). „Es gibt doch noch einen Beweis für das Dasein Gottes", sagt Kierkegaard, „den man bisher übersehen hat". Er wird in des Aristophanes „Rittern" vorgebracht:

Demosthenes: Glaubst Du in allem Ernst an Götter noch?
Nikias: Ei freilich!
Demosthenes: Was für Beweise hast Du denn dafür?
Nikias: Die Götter hassen mich! Ist das nicht g'nug?
Demosthenes: 'hast wahrlich recht! (Entw./O. I, 33).

Darum kann Kierkegaard Abraham zwar verstehen, aber handeln wie Abraham kann er nicht (F. u. Z. 113). „Abraham war größer als alle", sagt er, „groß durch die Kraft, deren Stärke Ohnmacht ist; groß durch die Weisheit, deren Geheimnis Torheit ist; groß durch die Hoffnung, deren Form Wahnsinn ist; groß durch die Liebe, die Haß ist gegen sich selbst" (F. u. Z. 12). Hiobs Worte macht er zu den seinigen: er kann Gott nicht lieben, er kann sich nicht unter die Strafe beugen. „Nur ein halbes Wort, so eilt meine Seele in Hiobs Gedanken hinein . . ., schlüpft meine Seele hinein in seine Seele und bleibt darin" (W. 188). „Wenn ich Hiob nicht hätte! Es ist unmöglich, zu beschreiben . . ., welche . . . Bedeutung er für mich hat . . . Bei Nacht kann ich in meinem Zimmer die Lichter anzünden und das ganze Haus illuminieren lassen. Dann stehe ich auf und lese diesen oder jenen Passus von ihm mit lauter Stimme, fast schreiend . . . Ist Hiob eine poetische Figur; hat es niemals einen Mann gegeben, der so geredet hat: so mache ich seine Worte zu den meinigen und nehme

1) „Von ihr", sagt Kierkegaard an einer anderen Stelle der Aufzeichnungen, „rührt auch der Ausspruch: es endet gewiß noch einmal damit, daß Du Jesuit wirst."

die Verantwortung auf mich" (W. 186, 187). So kann Kierkegaard die absolute Pflicht gegen Gott nicht erfüllen, er kann ihn nicht lieben, er kann Gott nicht vertrauen, an seine Liebe nicht glauben — unter die „fürchterliche" Strafe sich nicht beugen. „Ich kann den großen Trampolinsprung machen, durch den ich in die Unendlichkeit übergehe; ich kann eins, zwei, drei auf dem Kopfe im Dasein umherspazieren; da mein Rücken wie der eines Seiltänzers in meiner Kindheit durch grausame Verrenkung geschmeidigt wurde, fällt mir so was leicht: das Höchste aber, das kann ich nicht; denn das Wunderbare kann ich nicht ausführen, darüber kann ich nur in Erstaunen geraten" (F. u. Z. 32). „Wenn ich die Bewegung des Glaubens machen will, windet sich mir das Gehirn im Kopfe, wird es mir schwarz vor den Augen; in demselben Augenblick, da ich sie absolut bewundere, ergreift eine ungeheure Angst meine Seele / . . ." (F. u. Z. 44). „Ich habe dem Schrecklichen in die Augen gesehen, ohne erschrocken zurückzubeben; aber ich weiß sehr wohl, daß, wenn ich ihm auch mutig entgegengehe, mein Mut doch nicht der Mut des Glaubens ist, sondern im Vergleich mit diesem ein Nichts. Ich kann die Bewegung des Glaubens nicht vollziehen: kann nicht die Augen schließen und mich vertrauensvoll in das Absurde stürzen. Das ist mir eine Unmöglichkeit" (F. u. Z. 29, 30).

Auch Salomo kam nicht zum Glauben. Die Erschütterung, die er in der Nacht beim Lauschen an dem väterlichen Schlafzimmer erlebte, führte ihn zum Verlust des Glaubens. Er ist Zeuge der Urszene geworden: er hat erfahren, daß sein Vater geschlechtliche Beziehungen zur Mutter hat. Es ist der Vater, der die Mutter liebt, ihm also die Liebe der Mutter nimmt. Der böse Geist, der Sara liebt, tötet den Mann in der Brautnacht, er tötet den Mann, nimmt ihm die Männlichkeit — er kastriert ihn. Nachdem Tobias in der Hochzeitsnacht vergeblich „die Ausräucherung" des bösen Geistes vornahm, sagte er zu Sara: „Steh' auf, Schwester! Wir wollen den Herrn bitten, daß er sich über uns erbarme . . ." „Reguel (der Vater) sagt am Morgen nach der Hochzeit zu Hanna (der Mutter): ‚Sende eins der Mädchen hin, um zu sehen, ob er lebt, wenn nicht, auf daß ich ihn begrabe und niemand es erfahre" (F. u. Z. 98). Kierkegaard hat, wie wir bereits wissen, sich mit der Idee abgequält, daß am Tage der Trauung er oder seine Braut vor Abend sterben werden oder daß er lebendig begraben werde! So ist Gott, der über Kierkegaard „die Strafe verhängt", der ihm sagt: „Lassen sollst du sie! Dies ist deine Strafe!" Gott, der ihn so „fürchterlich", so „grauenhaft" straft, es ist der Vater. Der Vater ist der böse Geist, der den Mann tötet, ihm die Männlichkeit, die Geliebte nimmt, der im Himmel „mit Satan Pläne gegen die Menschen schmiedet".

Die zweite große Erschütterung, die Salomo beim Lauschen am väterlichen Schlafzimmer erlebte, war — „daß David (der Vater) ein Sünder ist, von Gott verworfen; daß er von Gott in seinem Zorn verdammt wurde, zu herrschen, verdammt wurde, den königlichen Purpur zu tragen; daß er zu seiner Strafe sich von dem Volke segnen lassen muß, während der Allgerechte im Verborgenen seine Schuld an ihm heimsucht... Er ahnt im Traum, daß Gott nicht der Frommen Gott ist, sondern der Gott der Sünder; daß man ein Sünder sein muß, um Gottes Auserwählter zu werden...

Und Salomo wurde weise, aber er wurde kein Held; er wurde ein Denker, aber er wurde kein Beter; er wurde der ‚Prediger', aber er kam nicht zum Glauben... Auf den Jüngling war gelegt worden, was über seine Kraft ging" (Salomos Traum, St. 226, 227).

Auch Kierkegaards Vater hat „in seiner Schwermut" ein „schreckliches Unrecht" an ihm getan: „ein Greis, der seine ganze Schwermut auf ein armes Kind ladet, um nicht von dem noch Entsetzlicheren zu reden..." (B. d. R. 85). Hätte er kein Vermögen gehabt, so wäre es ihm niemals gelungen, sagt Kierkegaard, das schreckliche Geheimnis seiner eigenen Schwermut zu verbergen. Das Geheimnis der Schwermut seines Vaters, das er auf das arme Kind lädt, war die Mitteilung, die er dem Kinde machte, daß er, der Vater, in seinen Kinderjahren, als er sich unglücklich, allein und verlassen fühlte, „Gott dem Herrn fluchte, der, wenn er da sei, es übers Herz bringen könne / ein hilfloses, unglückliches Kind so leiden zu lassen, ohne ihm zu Hilfe zu kommen." Von dieser Zeit, „anstatt Gottes Zorn zu schmecken", war er von Gottes Gaben überschüttet. Gott ist ihm zu Hilfe gekommen. Er hatte aber Gott geflucht, das war eine Sünde, die nie Vergebung finden könnte — es ergriff Angst seine Seele. Er betrachtete seine Kinder „der stillen Verzweiflung übergeben: das ganze Geschlecht verurteilt, dem Tode verfallen" (B. d. R. 73, 74, nach dem Bericht des älteren Bruders Kierkegaards).

So ist das, was „auf den Jüngling (Salomo) war gelegt worden, was über seine Kraft ging", es ist die Schwermut des Vaters, die er auf das arme Kind, auf Kierkegaard, lud. Das Geheimnis dieser Schwermut ist also das dem Kinde mitgeteilte Kinder-Erlebnis des Vaters, daß er, der Vater, als Kind Gott verfluchte, und daß Gott ihn und sein ganzes Geschlecht dafür verdammte und zum Tode verurteilte.

Diese zweite Erschütterung, die Salomo beim Lauschen am väterlichen Schlafzimmer erlebte, war die Enttäuschung an der Vaterliebe. Der Vater hat

ein „schreckliches Unrecht" an Kierkegaard (dem Kinde) getan, seine „ganze Schwermut" auf ihn geladen, ihn der „stillen Verzweiflung übergeben". So ist der Vater nicht die Liebe. „. . . Er (Salomo) ahnt im Traume, daß Gott nicht der Frommen Gott ist, sondern der Gott der Sünder . . . und Entsetzen ergreift ihn im Traume über diesen Widerspruch . . ." Und „er (Salomo) kam nicht zum Glauben" (St. 226, 227).

Auch Kierkegaard kann, wie wir bereits wissen, nicht glauben — kann „die Bewegung des Glaubens" nicht machen, er kann die höchste Pflicht gegen Gott, den Vater, nicht erfüllen — er kann den Vater nicht lieben.

Das „schreckliche Geheimnis" der Schwermut seines Vaters war ja, daß er „Gott, dem Herrn, fluchte, der, wenn er da sei, es übers Herz bringen könne, ein hilfloses, unglückliches Kind so leiden zu lassen, ohne ihm zu Hilfe zu kommen" (B. d. R. 73). Auch Kierkegaard hat der Gedanke gepeinigt, „daß der Gott, der Allmächtige, der so leicht helfen kann, daß er einen ohne Hilfe läßt".

Kierkegaard haßte seinen Vater, wie sein Vater Gott, den Vater, haßte, er haßt ihn für seine Lieblosigkeit und aus Eifersucht — der Vater ist ja der böse Geist, „Gott, der im Himmel mit Satan Pläne gegen die Menschen schmiedet".

So hat Kierkegaard wie sein Vater gegen Gott, den Vater, eine Sünde begangen und war, wie der Vater, von Gott verurteilt, dem „Tode verfallen", der „stillen Verzweiflung übergeben".

In seinem Tagebuch, in einer Erzählung, betitelt „Die stille Verzweiflung", erzählt Kierkegaard: „Es war einmal ein Vater und ein Sohn . . . Gewöhnlich disputierten sie nur zusammen und unterhielten sich miteinader wie zwei gute Köpfe, nicht wie Vater und Sohn. Nur selten, wenn der Vater auf den Sohn sah und sah, daß er sehr traurig war, stand er vor ihm still und sagte: Armes Kind, du lebst in stiller Verzweiflung. Aber er fragte ihn niemals näher darum, ach! und das konnte er auch nicht, denn er lebte selbst in stiller Verzweiflung. Sonst wurden nie zwei Worte darüber gewechselt. Aber der Vater und der Sohn waren vielleicht zwei von den schwermütigsten Menschen, die seit Menschengedenken gelebt haben" (B. d. R. 72). So wurde „das schreckliche Geheimnis" der Schwermut des Vaters, die der Vater auf das „arme Kind ladete", zum „schrecklichen Geheimnis" der Schwermut des Kindes: das Kind liebt, heiratet (in der Phantasie) wie der Vater die Mutter und bekommt, wie der Vater, ein Kind von ihr, er haßt seinen Vater, wie sein Vater Gott, den Vater, haßte, und er ist, wie der Vater und sein ganzes Geschlecht, von Gott, dem Vater, verdammt, „der stillen Verzweiflung übergeben".

„Des Labdakos' Geschlecht", erzählt Kierkegaard, „verfolgen die Götter mit ihrem Zorn; Ödipus hat die Sphinx getötet, Theben befreit, Ödipus hat seinen Vater erschlagen und seine Mutter geheiratet, und Antigone ist die Frucht dieser Ehe" (Ent./Od. I, 139). So ist die griechische Tragödie.

In der Untersuchung dieser „Ödipus-Tragödie" („Der Reflex des Antik-Tragischen in dem Modern-Tragischen") stellt sich Kierkegaard die Aufgabe, zu zeigen: „wie das Antik-Tragische im wesentlichen sich in das Modern-Tragische aufnehmen läßt, so daß das wahre Tragische darin zum Vorschein kommt" (Ent./Od. I, 127). Er gestattet sich aber eine Abweichung von der griechischen Tragödie: „Ich lasse alles wie es ist und verändere doch alles", sagt er. Ödipus lebt in einer glücklichen Ehe mit Jokaste. Die Heldin der Tragödie ist Antigone, sie ist „sein Werk": „Sie ist mein Geschöpf, ihre Gedanken sind meine Gedanken, und doch ist es, als hätte sie in einer Liebesnacht, als ich bei ihr ruhte, mir ihre verschwiegensten Gedanken anvertraut, ihre ganze Seele in meiner Umarmung ausgehaucht, um im selben Augenblick sich für mich zu verwandeln und zu verschwinden, so daß ich ihre Wirklichkeit nur noch in der Stimmung fühle, die zurückblieb, während sie doch umgekehrt aus meiner Stimmung zu immer festerer Wirklichkeit herauswachsen sollte. Ich lege ihr das Wort in den Mund, und doch ist mir, als hätte ich ihr Vertrauen mißbraucht; es ist mir, als stünde sie hinter mir und betrachte mich vorwurfsvoll, und doch ist es ja umgekehrt: sie tritt immer deutlicher hervor / als Geheimnis" (Ent./Od. I, 138, 139).

Ödipus „lebt nun geehrt und bewundert in glücklicher Ehe mit Jokaste. Was sich Entsetzliches dahinter verbirgt, ahnt niemand. Nur Antigone ahnt es. Wie sie es erfahren hat, liegt außerhalb des tragischen Interesses; das mag sich jeder kombinieren wie er will. Schon frühe, ehe sie herangereift war, ergriffen dunkle Hinweise auf jenes fürchterliche Geheimnis mit plötzlichem Schrecken ihr Herz, bis die Gewißheit sie mit einem Schlag der Angst in die Arme warf" (Ent./Od. I, 139, 140).

Die griechische Antigone lebte sorglos, ihr Leben, sagt Kierkegaard, hätte sich glücklich entwickeln können, wenn sie sich dem Verbot des Vaters gefügt und den Bruder nicht begraben hätte. Eine Kollision zwischen ihrer schwesterlichen Liebe und einem menschlichen Verbot ist auch keine Tragödie, meint Kierkegaard. Seine Antigone dagegen ist eine tragische Heldin, sie ist mit dem Leben fertig. „Wie die erotische Leidenschaft ihren Gegenstand durch den begehrlichen Blick an sich zieht, so sieht die Angst auf das Leid,

um es anzuziehen" (Ent./Od. I, 140), darum gibt er Antigone, „der Tochter des Leides, die Mitgift des Schmerzes als Aussteuer" (138), er legt ihr „die Frucht des Leides in die Schale des Schmerzes" (141). Schon bei Lebzeiten seines Vaters wußte sie um das Geheimnis„ hatte aber nie den Mut, sich dem Vater anzuvertrauen. Mit des Vaters Tod verschwindet die einzige Möglichkeit, ihr Geheimnis loszuwerden. Irgend einem dieses Geheimnis anzuvertrauen, „hieße ja die Schande bringen auf das Haupt ihres Vaters, und so erhält ihr Leben nun darin eine geheiligte Bedeutung, daß sie . . . durch ihre unverbrüchliche Verschwiegenheit ihm die letzte Ehre erweist. Über eins ist sie sich übrigens im unklaren: ob der Vater selbst es gewußt hat oder nicht . . . Sie liebt ihren Vater von ganzer Seele, und diese Liebe lockt sie aus sich selbst heraus in des Vaters Schuld hinein . . „ je mehr sie den Vater liebt, um so stärker fühlt sie seine Schuld, nur bei ihm kann sie Ruhe finden, als Schuldgenossen wollen sie miteinander Leid tragen" (Ent./Od. I, 145, 146).

Nun tritt in ihrem Leben das „dramatische Interesse" ein, es entsteht eine „tragische Kollision": Antigone ist verliebt, sie ist „sterblich verliebt". „Nun ist sie ein ungewöhnliches Mädchen", sagt Kierkegaard, „und darum hat sie eine ungewöhnliche Mitgift: ihren Schmerz. Ohne diese Mitgift kann sie einem Manne nicht angehören, das wäre ihr zu gewagt . . . Aber ihm angehören mit der Mitgift? Darf sie ihr Geheimnis überhaupt einem Lebenden anvertrauen, selbst wenn er ihr Geliebter wäre? Antigone ist stark genug, um ihren Schmerz allein zu tragen . . . Sie kämpft mit sich selbst; sie hat ihr Leben ihrem Geheimnis opfern wollen, nun soll sie ihre Liebe opfern. Sie siegt, das heißt, das Geheimnis siegt, sie unterliegt" (Ent./Od. 147, 148). „. . . So trägt unsere Antigone ihr Geheimnis im Herzen wie einen Pfeil, den das Leben immer tiefer und tiefer hineingebohrt hat, ohne ihr das Leben zu nehmen: solange er im Herzen sitzt, kann sie leben; in dem Augenblick dagegen, da er herausgezogen wird, muß sie sterben. Ihr Geheimnis ihr zu entreißen, darum muß der Geliebte kämpfen, und indem er siegt, tötet er sie" (Ent./Od. I, 149).

Es ist ihm, als ob in einer Liebesnacht, als er an ihrer (Antigones) Seite ruhte, sie ihm „ihre verschwiegenen Gedanken anvertraute", „ihre ganze Seele in ihrer Umarmung aushauchte", „ihre Gedanken sind seine Gedanken", so daß er ihre Wirklichkeit in seiner Stimmung fühlte — sie verwandelt sich also in Kierkeggard, sie wird er, darum verschwindet sie. Es ist ihm dabei, als hätte er „ihr Vertrauen mißbraucht", als „betrachte sie ihn vor-

wurfsvoll, als müßte er beständig nach ihr zurückblicken, während es doch umgekehrt ist", sagt er; „s i e sollte aus s e i n e r Stimmung zu immer festerer Wirklichkeit herauswachsen", e r „legt ihr das Wort in den Mund", sie existiert nur, indem e r s i e vorführt.

Indem e r s i e v o r f ü h r t, führt also e r s i c h s e l b s t v o r, e r i s t A n t i g o n e, darum exisiert sie nur, indem er sie vorführt, und darum „tritt sie als Geheimnis hervor" — d. h. als diejenige, die das Geheimnis kennt. So ist Kierkegaard Antigone — er ist es, der „das Entsetzliche", das hinter der glücklichen Ehe seines Vaters sich verbirgt, „das schreckliche Geheimnis", „das noch Entsetzlichere" weiß, und er ist es, „den die Liebe zum Vater aus sich selbst herauslockt in die S c h u l d d e s V a t e r s hinein, als S c h u l d g e n o s s e n wollen sie miteinander ihr Leid tragen" (146) — so trägt er dieselbe Schuld wie der Vater, er liebt, wie der Vater, die Mutter: Es ist ihm, als ob er in einer Liebesnacht an ihrer (Antigones) Seite ruhte, sie ihm ihre verschwiegensten Gedanken anvertraute", „ihre ganze Seele in seiner Umarmung aushauchte" — d. h. daß er mit Antigone eine Liebesnacht in der Phantasie (als ob) zubrachte, sie liebte und von ihr geliebt wurde. „Sie (Antigone) ist mehr als ein gewöhnliches junges Mädchen", sagt Kierkegaard, „und doch ist sie ein junges Mädchen, sie ist Braut, aber in aller Jungfräulichkeit und Reinheit. Als Braut hat d a s W e i b s e i n e B e s t i m m u n g e r r e i c h t . . . Dazu gibt es jedoch Analogien. So spricht man von einer G o t t e s b r a u t . . . Unsere Antigone könnte ich vielleicht in noch schönerem Sinne Braut nennen; ja sie ist fast noch mehr, s i e i s t M u t t e r, sie ist rein ästhetisch virgo mater, sie trägt ihr Geheimnis unter dem Herzen, ohne daß jemand es ahnt" (142).

So ist es die Mutter, an deren Seite (in der Phantasie) er ruhte, und die er wie der Vater liebte (darum ist er der Schuldgenosse des Vaters); die Mutter, die ihre ganze Seele in seiner Umarmung aushauchte, ihn also auch liebte; und in demselben Augenblick, in dem sie ihm die Beweise ihrer Liebe gibt, verschwindet sie, so daß er „ihre Wirklichkeit" nur i n s e i n e r S t i m m u n g f ü h l t e, die „zurückblieb". Sie verschwindet, sie wird er — in demselben Augenblick also, indem sie ihm ihre Liebe gibt, nimmt er sie in seine Existenz auf, nimmt er ihr ihre „partes" weg, kastriert sie, wird selbst weiblich, wird zur Antigone, zur Mutter — darum ist es ihm, „als hätte er ihr Vertrauen mißbraucht", „als stünde sie hinter ihm und betrachte ihn vorwurfsvoll".

Die Belauschung der Urszene führte also Kierkegaard, wie wir bereits aus einem anderen Zusammenhang wissen, zur Fixierung seiner infantilen Liebe zur Mutter, zur Realisierung dieser Liebe in der Phantasie, zur Verwandlung seiner Liebe zu ihr aus Eifersucht in Haß gegen sie.

Es ist aber nicht die einzige Enttäuschung, die Kierkegaard bei Belauschung der Urszene erlebte. Salomo hat bei dem Lauschen am väterlichen Zimmer „etwas erlebt, worüber ihm der Verstand stille stand" — daß sein Vater ein Sünder war: „Was ist Qual der Sympathie", fragt er, „wenn nicht das, daß man sich des Vaters, den man am höchsten liebt, schämen muß? daß man ihm, dem man so viel verdankt, sich rückwärts nähern muß, mit abgewendetem Angesicht, damit man seine Schande nicht sehe? Und ist nicht das die höchste Seligkeit der Sympathie, daß man den Vater nicht bloß lieben darf wie der Sohn zu lieben wünscht, sondern auch stolz auf ihn sein darf . . ." (Salomos Traum, St. 225, 226).

Die Schande des Vaters, „seine Sünde", die Kierkegaard so erschütterte, daß er sich dem Vater nur „mit abgewendetem Gesicht" nähern kann — ist der geschlechtliche Verkehr des Vaters mit der Mutter, seine sexuelle Liebe zu ihr, wo er einen „Reinen und „Heiligen" vermutete, „da wand sich ein Sünder vor Gott in der Qual geheimer Schuld".

Die zweite große Enttäuschung, die Kierkegaard an seinem Vater erlebte, war die Enttäuschung an seiner Liebe — daß der Vater an dem Kinde „ein schreckliches Unrecht getan, seine ganze Schwermut auf ihn geladen", ihn „der stillen Verzweiflung übergeben". So ist der Vater nicht die Liebe. Als Salomo im Traume erfährt, daß Gott nicht der Frommen Gott ist, sondern der Gott der Sünder . . . ergreift ihn „Entsetzen im Traume über diesen Widerspruch". Diese Lieblosigkeit kann Kierkegaard nicht ertragen. Er sehnt sich nach des Vaters Liebe. Wenn er überzeugt ist, daß Gott die Liebe ist, ist er „unaussprechlich selig"; fehlt ihm dieser Gedanke, „sehnt er sich danach heftiger als der Liebende nach dem Gegenstand der Liebe".

Diese Liebe entbehrte er in seiner Kindheit. Die Katastrophe seiner Kinderjahre bildete das schlechte Verhältnis der Eltern. Der Vater liebte die Mutter nicht, er hat sie so schlecht behandelt, daß Kierkegaard diese Behandlung „ein Vergehen" nannte. Das „schroffe Wesen" des Vaters trieb die Mutter zur „herzlosen Lieblosigkeit".

Liebt der Vater die Mutter nicht, vergeht er sich an ihr durch seine schlechte Behandlung, so behandelt er Kierkegaard selbst schlecht, er vergeht sich an ihm selbst, dem die Mutter (Antigone) ihre „verschwiegensten Gedanken anvertraute", „ihre ganze Seele in seiner Umarmung aushauchte" — ihre Gedanken sind ja seine Gedanken, ihre Stimmung ist seine Stimmung.

Liebt ihn der Vater nicht, so kann er auch den Vater, wie die Mutter, nicht lieben — er kann an seine Liebe nicht glauben. Wenn Gott, der Vater, von ihm verlangt, daß er die Liebe zur Mutter aufgibt, wenn der Vater ihm dieses Leid zufügt und sagt, daß das „eine Wohltat", „ein Gutes", „eine Gabe von einem Gott der Liebe" ist, so glaubt er ihm nicht, er ist der böse Vater; das

Leiden, das er ihm zufügt, kann also keine Wohltat, keine Gabe, es kann nur eine Strafe sein. „Ich habe einstens Gott um sie gebeten als um eine Gabe, als um die liebste Gabe; ich habe auch in Augenblicken, in denen ich die Möglichkeit einer Ehe ersah, Gott für sie gedankt, als für eine Gabe, ich habe sie später als eine Strafe betrachten müssen, die Gott über mich verhängt . . . Und fürwahr, Gott straft fürchterlich! Welch grauenhafte Strafe für ein beschwertes Gewissen! Dies liebreizende Kind in der Hand zu halten, ihr Leben beglücken zu können . . . und dabei in seinem Innern die Stimme des Gerichtes zu vernehmen: ‚Lassen sollst du sie; Dies ist deine Strafe'" (Br. u. Aufz. 113, 114).

„Von der Macht des Dämonischen kann sich der Nix befreien, wenn er Agnete heiratet, wenn er Zuflucht zum Paradox nimmt" (F. u. Z. 93). Heiraten bedeutet also, Zuflucht zu dem Paradox nehmen — die absolute Pflicht gegen Gott, gegen den Vater, erfüllen (in ein absolutes Verhältnis zu ihm treten), die Prüfung bestehen — beweisen, daß man den Vater liebt; darum ist im Paradox des Glaubens der Einzelne durch sein Verhältnis zum Absoluten, zu dem Vater, nicht sein Verhältnis zum Absoluten durch sein Verhältnis zum Allgemeinen bestimmt. In der Sphäre des Allgemeinen dagegen ist das Ethische das Höchste. Für das allgemeine Wohl, um das Volk zu retten, opfert Agamemnon seine Tochter Iphigenie, sein Handeln ist also durch das Allgemeine, das Ethische bestimmt, darum ist seine Tugend eine „sittliche" und er ist groß durch diese Tugend. Abraham ist dagegen groß durch seine Liebe zu Gott, „daß er Gott so sehr liebte, daß er ihm ‚das Beste' opfern wollte". Sein Handeln ist also nicht durch das Allgemeine, das Ethische, sondern durch seine Liebe zu Gott, dem Vater, durch sein Verhältnis zu ihm bestimmt, ist also ein „privates" Verhältnis zu ihm, und seine Tugend ist deshalb eine „persönliche" Tugend, und durch diese „persönliche" Tugend ist er groß.

So handelt es sich im Gebiete des Paradoxen — im Gegensatz zum Gebiet des Allgemeinen — um das Verhältnis des Einzelnen zu Gott, d. h. um das Verhältnis des Sohnes zum Vater, ob der Sohn den Vater liebt, also um ein „privates" Verhältnis, um eine „persönliche" Tugend — um die Liebe des Sohnes zum Vater; sein Handeln ist also durch sein Verhältnis zum Vater bestimmt. Im Gebiete des Paradoxes wird „das Ethische nicht vernichtet" — es bekommt nur „einen ganz anderen Ausdruck, den paradoxen Ausdruck; so daß z. B. die Liebe zu Gott den Ritter des Glaubens nötigen kann, seine Liebe zum Nächsten in ganz entgegengesetzter Weise zu äußern als, wie es ethisch gesprochen, die Pflicht fordert" (F. u. Z. 67).

Die ethische Pflicht im Gebiete des Allgemeinen ist, die Mutter zu lieben, „der paradoxe Ausdruck des Ethischen" ist, diese Liebe zum Nächsten, zur Mutter, „in ganz entgegengesetzter Weise als ethisch gesprochen die Pflicht fordert", zu äußern — die Mutter eben nicht zu lieben, die Liebe zu ihr aufzugeben.

Die Liebe zur Mutter, das Höchste, das Ethische im Gebiete des Allgemeinen wird herabgesetzt zu etwas Relativem — zur „absoluten" Pflicht, den Vater zu lieben, aus Liebe zu ihm die Inzestliebe zur Mutter aufzugeben.

„Wenn nämlich der Einzelne durch seine Schuld aus dem Allgemeinen herausgetreten ist, kann er nur dadurch in das Allgemeine zurückkehren, daß er als Einzelner in ein absolutes Verhältnis zu dem Absoluten tritt" (F. u. Z. 93), d. h. wenn er durch seine Schuld, durch die Inzestliebe zur Mutter aus dem Allgemeinen herausgetreten ist, kann er in das Allgemeine zurückkehren — wenn er in ein absolutes Verhältnis zu Gott tritt, d. h. wenn er den Vater so liebt, daß er aus Liebe zu ihm seine Liebe zur Mutter aufgibt, wenn er heiratet, seinen „Isaak" opfert. „Denn die Liebe zu Isaak ist es ja, die . . . seine Tat zu einem Opfer macht . . . Erst in dem Augenblick, da seine Tat in absolutem Widerspruch mit seinem Gefühle steht, erst da opfert er Isaak . . ." (F. u. Z. 70) — und dann geschieht das Absurde, dann tritt das Wunder ein: er bekommt den geopferten „Isaak", Regina Olsen, seine Braut, er kehrt in das Allgemeine zurück und wird nicht einmal jenseits selig, „nein, hier, in dieser Welt werde er glücklich werden" (F. u. Z. 32).

Kierkegaard kann aber den Vater nicht lieben, kann an das Absurde, an die Liebe des Vaters nicht glauben. Er ist überzeugt, „daß Gott (der Vater) die Liebe ist". Dieser Gedanke hat für ihn „eine ursprüngliche lyrische Gültigkeit", aber, wie wir bereits wissen, Gottes Liebe ist ihm „sowohl im direkten als umgekehrten Sinne inkommensurabel für die ganze Wirklichkeit" (F. u. Z. 29).

„Von wessen Hand fällt sie (Antigone) nun eigentlich", fragt Kierkegaard, „von der Hand des Lebenden oder des Toten? Im gewissen Sinne von der Hand des Toten. Was dem Herakles prophezeit war, daß nicht ein Lebender, sondern ein Toter ihn töten werde, das paßt auf Antigone, insofern es im Grund die Erinnerung an den Vater ist, die sie tötet. In anderem Sinne ist es der Lebende: insofern ist ihre unglückliche Liebe der Anlaß dazu, daß die Erinnerung sie tötet" (Ent./Od. I, 149).

Die Hand des Vaters, die Erinnerung an den toten Vater, „die Stimme des Gerichtes in seinem Innern", sein Über-Ich: „Lassen

sollst du sie! Dies ist deine Strafe!", der Tote, der Vater, tötet ihn, straft ihn „grauenhaft", „fürchterlich", indem er von ihm das Opfer fordert.

Unter diese Strafe will er sich nicht beugen. In seiner Verzweiflung flüchtet er sich zu „einem privatisierenden Denker, der erst alle Herrlichkeit der Welt zu eigen besaß, später aber sich vom Leben zurückzog: / zu Hiob; der nicht von einem Katheder aus mit einstudierten Pantomimen eine patentierte Wahrheit vorträgt, sondern in der Asche sitzend und sich mit Scherben schabend flüchtige Winke und Bemerkungen hinwirft. Hier glaubt mein Freund gefunden zu haben was er suchte; in dieser Situation scheint sich nach seiner Meinung die Wahrheit überzeugender, herrlicher, erfreulicher auszusprechen als in einem griechischen Symposion" (W. 172). „Hiob! Hiob! Hiob! Sagtest du wirklich nichts anderes als diese schönen Worte: ‚Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt'? Sagtest du nicht mehr? Bliebst du in aller deiner Not dabei, nur diese Worte zu wiederholen? . . . Ist auch deine Tür verschlossen für den mit Kummer Beschwerten? Kann man auch von dir keine andere Linderung erwarten als den mageren Trost, den die Weisheit der Welt zu bieten weiß? Wird man auch von dir mit einer Vorlesung über die Verkommenheit des Lebens abgespeist? Hast du nicht mehr zu sagen, darfst du nicht mehr sagen, als was die bestellten Tröster kärglich dem Einzelnen zumessen? . . . Daß es in der Stunde der Not sich gehöre, zu sagen: ‚Der Herr hat's gegeben, der Herr hat's genommen, der Name des Herrn sei gelobt'? Daß sich das ebensogut gehöre wie daß man Prosit sagt zu dem, der nießt? Nein, der du in den Tagen deines Wohlergehens das Schwert des Unterdrückten warst, der Stab des Greises, der Halt des Gebeugten, du betrogst die Menschen nicht. Als alles brach, da wurdest du des Leidenden Mund, des Zerknirschten Seufzer, des Geängstigten Schrei; wurdest du eine Linderung für alle die, die in ihrer Qual verstummen; ein treuer Zeuge von all der Not, die in einem zerrissenen Herzen wohnen kann. Denn du wagtest es, ein unbestechlicher Fürsprecher des Menschen, in der Bitterkeit der Seele zu klagen und mit Gott zu hadern. Warum verschweigt man das? . . . Sprich darum du, unvergeßlicher Hiob! Wiederhole alles, was du gesagt, was du geschrien hast, nicht zu Menschen, sondern vor Gott! In deiner Rede ist doch Sinn; in deinem Herzen wohnt die Gottesfurcht: selbst wenn du über Gott klagst; selbst wenn du dir gegen deine Freunde das Recht zu verzweifeln wahrst; selbst wenn du ihre Verteidigung des Herrn als eine elende Ausflucht und kriechende Schmeichelei mit bitterem Hohn zurückweisest. Deiner bedarf ich: eines Mannes, dessen Klage wirklich zum Himmel schreit, wo Gott mit dem Satan Pläne gegen

die Menschen schmiedet. Klage nur. Der Herr fürchtet sich nicht. Er kann sich wohl verantworten. Wie aber sollte er dazu kommen daß er sich verantwortet, wenn niemand zu klagen wagt! Wenn niemand sich des Menschenrechtes zu klagen bedient! Sprich; erhebe deine Stimme; rufe laut! Gott kann noch lauter rufen: er hat ja den Donner zur Verfügung! Aber auch der ist eine Antwort, eine Erklärung: zuverlässig, treu, ursprünglich; eine Antwort von Gott selbst, die, wenn sie den Menschen auch zermalmt, doch herrlicher ist als alles Geschwätz menschlicher Weisheit und menschlicher Feigheit von der Gerechtigkeit Gottes.

Mein unvergeßlicher Wohltäter, du gemarterter Hiob! Darf ich mich in deine Gesellschaft wagen? . . . Weise mich nicht weg! Ich komme nicht zu dir, um dich zu verraten . . . bloß mit dir zu weinen. Wenn der Frohe den Frohen sucht, um an dessen Freude teilzunehmen, ist es doch seine Freude, die in ihm selbst wohnt, was ihn letztlich freut. Im selben Sinne besucht der Trauernde das Haus der Trauer. Ich habe nicht deine Reichtümer besessen, habe nicht sieben Söhne und drei Töchter gehabt; aber auch der kann ja alles verloren haben, der nur wenig besaß; auch der kann gleichsam Söhne und Töchter verloren haben, der die Geliebte verlor; und auch der wurde auch gleichsam mit bösen Schwären geschlagen, der seine Ehre und seinen Stolz verlor und damit Kraft und Sinn seines Lebens" (W. 181, 182).

So wehrt sich Kierkegaard gegen die „Gerechtigkeit" Gottes, die ihn „gleichsam mit bösen Schwären schlägt", ihm „seinen Stolz und seine Ehre", ihm „Kraft und Sinn des Lebens", seine Geliebte nimmt. Er ist unglücklich, zerrissen, verzweifelt, er kann den Schmerz der Lieblosigkeit nicht ertragen, er klagt, er ruft Gott zur Verantwortung; „. . . wie aber sollte er (Gott) dazu kommen, daß er sich verantwortet", wenn niemand klagen darf, und Kierkegaard klagt, streitet, hadert mit Gott, erhebt seine Stimme, er ruft aber nicht mehr, um zu klagen und auf seinem „Menschenrecht" zu bestehen, sondern um daß Gott noch lauter ruft, ihm eine Antwort gibt, „Antwort von Gott selbst", den Donner, der zermalmt, eine Antwort, die „zuverlässig, treu, herrlich", „herrlicher als die Gerechtigkeit Gottes" ist.

So verwandelt Kierkegaard die „grauenhafte", „fürchterliche" Strafe, „die Gerechtigkeit" Gottes in die Liebe, den Schmerz der Strafe, das Leid, in eine Lust. „Sie (Antigone)", sagt er, „ist stolz auf ihr Leid, denn ihr Leid, das ist ihre Liebe . . . . wenn ein Mädchen mit dem Opferkranz

um die Stirn dasteht, so steht sie da wie eine Braut . . . . . . und der Opferkranz wird zum Brautkranz" (Ent./Od. I, 143).

„Ich habe nur einen Freund", sagt Kierkegaard, „das Echo; und warum ist es mein Freund? Weil ich meinen Kummer liebe und weil es ihn mir wiedergibt. Ich habe nur eine Vertraute: die Stille der Nacht; und warum ist sie meine Vertraute? Weil sie schweigt" (Ent./Od. I, 30).

Darum gibt Kierkegaard Antigone als Mitgift ihren Schmerz mit, er legt ihr „die Frucht des Leides in die Schale des Schmerzes". „Ohne diese Mitgift kann sie einem Manne nicht angehören, das wäre ihr zu gewagt . . . sie kann sich ihm nicht verbergen wollen, denn das wäre eine Versündigung an seiner Liebe . . ." „Darf sie ihr Geheimnis überhaupt einem Lebenden anvertrauen, selbst wenn er ihr Geliebter wäre?" fragt Kierkegaard. „Sie kämpft mit sich selbst; sie hat ihr Leben ihrem Geheimnis opfern wollen, nun soll sie ihre Liebe opfern. Sie siegt, d. h. das Geheimnis siegt, sie unterliegt" (Ent./Od. 147, 148).

„So trägt unsere Antigone ihr Geheimnis im Herzen wie einen Pfeil, den das Leben immer tiefer und tiefer hineingebohrt hat, ohne ihr das Leben zu nehmen: solange er im Herzen sitzt, kann sie leben; in dem Augenblick dagegen, wo er herausgezogen wird, muß sie sterben. Ihr Geheimnis ihr zu entreißen, darum muß der Geliebte kämpfen, und indem er siegt, tötet er sie" (Ent./Od. 149).

8. Die dichterische Produktivität

Und Kierkegaard fällt wie Antigone, von der Hand des Vaters; „die Erinnerung an den toten Vater", die Stimmung des Gerichts in seinem Innern. „Lassen sollst du sie! Dies ist deine Strafe!", das Inzestverbot des Vaters macht ihn unglücklich, tötet ihn. „In anderem Sinne" fällt er, wie Antigone, von der Hand der Liebenden: insofern ist seine unglückliche Liebe Anlaß dazu, daß die Erinnerung ihn tötet — die Erinnerung, wie wir bereits wissen, an die Lieblosigkeit und Untreue der Mutter, seiner Braut, der Liebenden, die ihn tötet, ihn unglücklich macht: „Für mich gibt es nichts Gefährlicheres, als die Erinnerung", sagt er, „habe ich ein Verhältnis des Lebens erst einmal in die Erinnerung aufgenommen, so ist es auch zerstört" (Ent./Od. I, 29).

Kierkegaard hat in das Verhältnis zu seiner Braut die Erinnerung an die Lieblosigkeit seiner Mutter aufgenommen, diese Erinnerung hat seine Liebe

zu ihr in Haß verwandelt und sein Verhältnis zu ihr zerstört. „O, kann ich es wirklich glauben", sagt er in einer Tagebuchaufzeichnung, „was die Dichter erzählen, daß, wenn man zum erstenmal den Gegenstand seiner Liebe sehe, man glaube, selben vor langem schon gesehen zu haben, daß alle Liebe wie alles Erkennen Erinnerung sei, daß auch die Liebe des einzelnen Individuums, seine Prophezeiungen, seine Vorbilder, seine Mythen, sein altes Testament habe?" (Br. u. Aufz. 11).

Seine Braut kämpfte mit ihm, um ihn zu heiraten, sein Geheimnis ihm zu entlocken — das Geheimnis ihr einzugestehen, das Reden, das Sprechen hatte für Kierkegaard die Bedeutung des Verlustes seines Lebens, seines Todes. Auch für Antigone hat das Entreißen ihres Geheimnisses dieselbe Bedeutung — „ihr (Antigones) Geheimnis ihr zu entreißen, darum muß der Geliebte kämpfen, und indem er siegt, tötet er sie" (Ent./Od. 149), darum ist für Kierkegaard, wie wir bereits wissen, die Treue der Geliebten noch lebensgefährlicher als seine Treulosigkeit, und darum ist sie für ihn „eine solche Liebhaberin, die dem Geliebten durch ihre Liebe zuerst alles Blut ausgesaugt hat, bis er endlich in Not und Verzweiflung mit ihr bricht" (W. 131).

So kämpfte Kierkegaard, wie Antigone, mit sich selbst: er wollte, wie Antigone, „seinem Geheimnis das Leben opfern", dann wollte er „die Liebe opfern", aber „das Geheimnis siegt", und er „unterliegt" — er bricht mit seiner Braut, er heiratet sie nicht, er gibt also seine Inzestliebe und seine Aggressionen gegen sie nicht auf. Er wird nicht „ein anderer", er vergißt seine Liebe, „den ganzen Inhalt seines Lebens" nicht, er „behält alles im Gedächtnis", und da „im Geiste alles möglich ist", macht er das Unmögliche dadurch möglich, daß er das ganze Verhältnis zu der Prinzessin in die Sphäre des Geistes erhebt und die Liebe zu ihr in eine Liebe „zum ewigen Wesen verklärt".

Außerdem wird seine Liebe in einigen Tagen nach der Verlobung zur Erinnerungsliebe, und das Mädchen wird ihm zur Last. Sie weckt bei ihm „das Poetische", macht ihn zum Dichter, sich zu seiner Muse, „damit unterschreibt sie ihr Todesurteil": indem sie seine Muse wird, die dichterische Produktivität in ihm weckt, hörte sie auf, seine Geliebte zu sein. In der dichterischen Produktivität aber, die für ihn ein Ersatz der Liebe ist, befriedigt er seine Liebesgefühle zu ihr.

Trotz dieser Realisierung seiner Inzestwünsche in der Phantasie „leidet er fortdauernd", er leidet aus dem Schmerz der Entbehrung: was er sich nicht gewähren konnte, das entbehrte er — die Erfüllung seines Wunsches in der Realität, in „der Welt der Endlichkeit"; und er gibt die Hoffnung

auf, die Realisierung seines Wunsches in der Wirklichkeit nicht auf. Er hält sein Verhältnis zu seiner Braut nicht für endgültig aufgelöst und sieht nach seinem Bruch mit ihr jede Möglichkeit offen, zu ihr zurückzukehren. „Der Ritter hält, eben weil er unendlich resigniert [1] hat, an seiner Liebe unbedingt fest, die Prinzessin mag tun, was sie will. Ist aber die Prinzessin gleichen Sinnes, so wird sich das Schöne zeigen. Sie wird sich selbst in den Ritterorden einführen . . ., dessen Mitglied jeder ist, der den Mut hat, sich selbst einzuführen . . . Auch sie wird ihre Liebe jung und gesund bewahren; auch sie wird ihren Schmerz überwunden haben, wenn sie auch nicht, wie es im Liede heißt, jede Nacht an ihres Herrn Seite ruht. Diese zwei werden so in aller Ewigkeit füreinander passen, mit einer so taktfesten harmonia praestabilita, daß . . . / wenn also jemals der Augenblick käme, der ihnen erlaubte, der Liebe ihren Ausdruck in der Zeit zu geben, so würden sie imstande sein, eben dazu beginnen, wo sie begonnen hätten, wenn sie gleich anfangs vereint worden wären" (F. u. Z. 40, 41). Und an seinen Freund Boesen schreibt er (den 6. Februar 1841): „Es wird ihr vermutlich zu Ohren kommen, daß ich zum Frühjahr zurückkehre. Das ist alles, was ich für den Augenblick tun kann; mehr darf ich nicht . . . Und auch dies tue ich, weil mir's um meiner selbst willen erlaubt scheint, da ich das Verhältnis bloß in gewissem Sinne als gelöst betrachte" (Br. u. Aufz. 83).

Er leidet auch aus Schuldgefühlen, er macht „eine Abrechnung mit einer ungeheueren Schuld für seinen gewaltigen Haß und seine Rachegefühle gegen seine Braut". „Ich bin ja ein Mörder!", sagt er, „ich habe ja ein Menschenleben auf dem Gewissen! . . . Ich bin ja nicht Beobachter, bin nicht ihr Gewissensrat; ich bin Mitspieler / bin der Schuldige. Darum soll mir meine Phantasie ihr Elend ausmalen, und meine Schwermut soll hinzufügen: ‚Du bist der Mörder!'" (St. 175, 176). Und er hört nicht auf, in seinen Briefen und den Entwürfen zu denselben zu wiederholen, daß er seine Braut unglücklich machte, zu ihr grausam war und darum sie um Verzeihung, um „einen Vergleich" bittet. „Meine Schuld war die . . .", schreibt er an sie, „‚daß ich dich mit hinausriß in den Strudel', wofür ich dich auch oft genug um Verzeihung gebeten habe" (Br. u. Aufz. 91). In einem Entwurf zu einem Brief: „Daß ich grausam gewesen bin, ist wahr; daß ich es nicht eben aus eigenem Antrieb war, sondern nach höheren Begriffen von meiner Liebe dazu verpflichtet wurde, steht fest; . . . doch bin ich dessenungeachtet bereit, Dich um Verzeihung zu bitten . . ." (Br. u. Aufz. 102).

1) Die „unglückliche" Bewegung der Resignation.

Und er hat jetzt einen Wunsch im Sinn, er denkt an das eine — an ihre Verheiratung mit einem anderen: „Könnte ich sie doch glücklich verheiratet sehen mit einem anderen", schreibt er kurz, nachdem die Verlobung aufgehoben wurde, „wie schmerzlich es auch wäre für den menschlichen Stolz, ich würde trotzdem froh sein darüber" (Br. u. Aufz. 85).

Der andere, mit dem er die Verheiratung seiner Braut wünschte, war Schlegel, ein junger Mann, den sie zwischen der ersten Zeit ihrer Bekanntschaft mit Kierkegaard und ihrer zweiten Begegnung, die zu einer Verlobung mit ihm führte, kennen gelernt hat. Diese Bekanntschaft hat einen Charakter angenommen, der eine Verbindung zwischen ihnen vermuten ließ. Ehe ihre Verlobung mit Kierkegaard zustande kam, erzählte sie ihm alles diesbezügliche, worauf er ihr erwiderte: „So laß dieses Verhältnis eine Parenthese sein! Denn mir kommt doch die erste Priorität zu" (Br. u. Aufz. 86). Nun sollte jetzt ihr Verhältnis zu Schlegel keine Parenthese in ihrem Leben mehr sein, es sollte jetzt Schlegel die Priorität zukommen.

Der Sporn des Schuldgefühles hat Kierkegaard so stark verwundet, daß er, um den Schmerz zu mildern, die Verheiratung seiner Braut mit einem anderen wünschte. So sucht Kierkegaard seinen gewaltigen Haß und seine Rachegefühle gegen seine Braut durch übergroße Liebe und Sorge, um sie zu kompensieren.

Als er zufällig erfährt, daß seine Braut mit Schlegel sich verheiratet hat, wird er unermüdlich in der Wiederholung, daß diese Tatsache für ihn ein „Glück", eine „Wohltat" ist, daß sie und Schlegel durch ihre Verheiratung ihn beglückt haben, daß er ihnen dafür zu Dank verpflichtet ist. Und er schreibt an seine Braut: „Du hast etwas ganz Außerordentliches, hast eine Wohltat an mir getan, hast mir gerade mit diesem Schritt geholfen, und darum weiß ich es auch, daß Du es aus Liebe zu mir getan hast" (Mein Verhältnis zu ihr, Br. u. Aufz. 117). „Da Du nicht die meine werden konntest, so hatte ich bloß noch den einen Wunsch, daß Du Schlegel heiraten möchtest. Das hast Du getan. Hab Dank, o habe Dank dafür" (Br. u. Aufz. 92).

„Gewissermaßen bin ich in Ihrer Schuld", schreibt er an Schlegel, „das Glück, daß Sie mit ihr vereint hat, dieses Ihr Glück ist für mich eine wahre Wohltat gewesen" (Br. u. Aufz. 97).

Hinter dieser überschwenglichen Freude und Glückäußerungen über die Verheiratung seiner Braut verbirgt sich eine tiefe Enttäuschung an ihrer Liebe. Die Nachricht ihrer Verheiratung war ein harter Schlag für ihn, den er in einer bitteren Ironie zum Ausdruck bringt: „Es ist entschieden wichtig, daß ich die Sache redigiere", sagt er, „denn sonst möchte ihre Heirat zu einer Mißlichkeit und ich zu einer Satire auf sie werden, ich, der ich unverheiratet blieb, während sie an ihrer Liebe sterben wollte" (Mein Verhältnis

zu „ihr" 116). „Sie ist verheiratet, mit wem, weiß ich nicht", schreibt der junge Mann an seinen Freund, den „stillen Mitwisser": „Als ich es in der Zeitung las, war ich wie vom Schlage getroffen und verlor das Blatt und habe seitdem keine Geduld gehabt, wieder nachzusehen. Ich bin wieder ich selbst. Nun habe ich die Wiederholung; ich verstehe alles, und das Dasein kommt mir schöner vor als je. Das kam ja auch wie ein Gewitter, ob ich es gleich ihrer Großmut verdanke, daß es geschah . . . sie hat Großmut gegen mich gezeigt . . . sie hat großmütig gehandelt; wenn nicht durch anderes, so dadurch, daß sie mich ganz und gar vergessen hat. Was ist doch so schön wie weibliche Großmut! Mag die irdische Schönheit verwelken . . . ein Mädchen, das so großmütig gewesen ist, altert nie. Mag das Dasein sie lohnen, wie es dies bereits getan hat; mag es ihr geben, was sie mehr liebte: es gab auch mir, was ich mehr liebte / mich selbst; und gab mir dies durch ihre Großmut. Ich bin wieder ich selbst. Dieses ‚Selbst', das ein anderer nicht von der Landstraße auflesen möchte, besitze ich wieder . . . Ist das nicht eine Wiederholung? Bekam ich nicht alles doppelt? Bekam ich nicht mich selbst wieder?"

„. . . Nur die Kinder bekam Hiob nicht doppelt zurück, weil sich ein Mensch nicht so verdoppeln läßt" (W. 198, 199). So war für ihn die Verheiratung seiner Braut „ein Gewitter", „eine Wiederholung", die er ihrer Großmut verdankte, eine Wiederholung wie die, die Hiob von Gott bekam, eine Strafe, eine Lieblosigkeit, eine Rache an ihm . . . „Aber gut war's, daß meine Konsequenz den Sieg davontrug . . .", schreibt Kierkegaard in seinem Tagebuch, „es war grausam — gewiß war es grausam, und grausam hart war es auch, es tun zu müssen . . . Jetzt dagegen (tat sie's) mit Seelenruhe, weil ich sie abgestoßen" (Nachg. Pap., Br. u. Aufz. 98, Anmerkung).

Sie rächt sich an ihm, an ihm, den sie liebte, der nie aufgehört hat, sie zu lieben, der sein ganzes Leben ihr opferte: „. . . der Nachdruck meines ganzen Schriftstellertums soll absolut auf sie fallen. Aus Kummer darüber, daß ich sie unglücklich machen mußte, bin ich Schriftsteller geworden [1], aus Kummer darüber, daß ich sie unglücklich machen mußte, habe ich als Schaffender die beinahe übermenschlichen Anstrengungen geliebt und im Dienste der Wahrheit Gefahren aufgesucht, die alle fliehen" (Entwurf zu einem Brief, Br. u. Aufz. 107, 108).

So hält der Ritter an seiner Liebe „unbedingt fest", die Prinzessin aber

1) „Entweder—Oder" ist zum größten Teil während jenes Berliner Aufenthaltes entstanden, der auf den Bruch folgt (Br. u. Aufz. 107).

ist nicht des „gleichen Sinnes", sie hat „das Schöne" nicht gezeigt, sie hat sich in den Ritterorden, in dem sie „ihre Liebe jung und gesund bewahrt, wenn sie auch nicht . . . jede Nacht an ihres Herrn Seite ruhte", nicht eingeführt. Die Prinzessin entschied sich anders. Sie verheiratete sich, und darum sind sie beide nicht imstande, „wenn der Augenblick käme, der ihnen erlaubte, der Liebe ihren Ausdruck in der Zeit zu geben . . . da zu beginnen, wo sie begonnen hätten, wenn sie gleich anfangs vereint worden wären" und „da verliert seine Seele die Elastizität der Resignation [1] — seine Liebe zu ihr verwandelt sich in Haß gegen sie". „Es gibt Zeiten, da man schweigt, und Zeiten, da man redet", schreibt er an seine ehemalige Braut. „Daß ich grausam gewesen bin, ist wahr; daß ich es nicht eben aus eigenem Antrieb war, sondern nach höheren Begriffen von meiner Liebe dazu verpflichtet wurde, steht fest; daß Du unbeschreiblich gelitten, verstehe ich; daß ich noch mehr gelitten habe, glaube, ja, weiß ich — doch bin ich dessenungeachtet bereit, Dich um Verzeihung zu bitten, falls Du es so verstehst . . . Verstehst Du es aber anders, so fällt wohl das Moment für die Verzeihung weg, wenn auch meine Schuld, nämlich, ‚daß ich dich mit hinausriß in den Strudel', sich die gleiche bleibt. Das Verhältnis ändert sich, ich werde derjenige, der zu danken hat: ich danke Dir, o recht aufrichtig danke ich Dir, daß Du (welches auch Dein Gedanke dabei gewesen sein mag) mir den einen Wunsch erfüllt hast, auf den all meine Grausamkeit hinzielte: Dich zu verheiraten und just mit Schlegel. O habe Dank . . ." (Br. u. Aufz. 102, 103, Entw. z. e. Br.).

So ist seine überschwengliche Freude über die Verheiratung seiner Braut mit einem anderen eine Rache an ihr, eine Versicherung nämlich, ein Beweis, daß er sie nicht mehr liebt, daß sie ihm als Frau vollständig gleichgültig ist.

Außerdem erwacht bei ihm das Bedürfnis, mit seiner ehemaligen Braut ein freundschaftliches Verhältnis anzuknüpfen, um ihr „Aufklärungen über sein Verhalten zu ihr zu geben", ihr „nützlich" zu sein, ihr Leben „verschönern zu können und um ihr zu sagen, daß er ihr auch böse ist. „O wie würde mich's freuen, mit ihr zu sprechen . . . Welche Freude wäre es für mich gewesen, sie erfreuen zu können, sie, die ja so viel gelitten hat um meinetwillen! Und wie hart, solcherweise immerzu grausam sein zu müssen." Und gleich darauf fügt er hinzu, daß er, „wenn ein derartiges Verhältnis zustande käme, unbedingt damit beginnen würde, sie auszuzanken. Ihr zu helfen, habe ich mich dreingefunden, ja, habe alles getan, um in den Augen aller anderen als ein Schurke dazustehen. Aber wahrhaftig, sie

1) Die „unglückliche" Bewegung der Resignation.

trägt eine große Verantwortung. Ihr Verdienst ist es nicht, wenn ich nicht förmlich zur Desperation getrieben ward. Und wie liebenswert sie auch in ihrer Verzweiflung war, und wie willig, wie willig ich vergebe und vergesse, als ob es nie geschehen wäre: sagen wollte ich es ihr doch, falls das Verhältnis zustande käme, und wahr sollte es sein" (Br. u. Aufz. 89).

Und er faßte den Entschluß, an sie zu schreiben und ihr mitzuteilen, was ihm im Sinne lag. In diesen Brief legte er einen an Schlegel gerichteten ein, in dem er ihn anfragte, ob er seine Frau sehen oder an sie schreiben dürfte, wobei er als Bedingung der Aufnahme seiner Beziehungen zu ihr die Forderung einer strengen Überwachung derselben von Schlegel verlangte.

„Antworten Sie hierauf mit einem Nein, so ist ja damit die Sache abgetan", schreibt Kierkegaard an ihn. „Antworten Sie mit einem Ja, so muß ich, für den Fall, daß Sie sich nicht selber dazu sollten veranlaßt sehen, hiermit ein paar Bedingungen machen. Soll der Austausch zwischen uns schriftlich geschehen, so bedinge ich mir, daß kein Brief von mir ihr in die Hände komme, der nicht von Ihnen gelesen worden wäre; wie ich auch keinen Brief von ihr lesen will, wenn er nicht den Vermerk trägt, daß Sie ihn gelesen. Soll der Austausch mündlich statthaben, so bedinge ich mir aus, daß Sie bei einer jeden Zusammenkunft zugegen seien" (Br. u. Aufz. 96, 97).

Die Anwesenheit Schlegels bei allen seinen Beziehungen zu der Geliebten, die Kierkegaard von ihm verlangt, ist eine ständige Erinnerung an ihre Verheiratung, an ihre Liebe zu einem anderen, ist ein Wiedererleben der „Wiederholung", der „grauenhaften Strafe" — das Wiedererleben der Enttäuschung an der Mutterliebe bei Belauschung der Urszene, an der Untreue der Mutter, die den Vater und nicht ihn liebt; das Wiedererleben der Wiederholung, der „Wohltat", des „Schönen", das sie an ihm getan hat. „Sie mag sozusagen tun, was sie will", sagt Kierkegaard. „Stets habe ich für sie einen Dichter in Bereitschaft, der ihr wird erklären können, daß das, gerade das (was sie getan) das Schönste, Dichterischste sei" (Br. u. Aufz. 117). „Was ist ein Dichter?" fragt er. „Ein unglücklicher Mensch, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so gebildet sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, diese wie eine schöne Musik lauten. Es geht ihm wie den Unglücklichen, die in dem Ochsen des Phalaris durch ein schwaches Feuer langsam gemartert wurden, ihr Geschrei konnte das Ohr des Tyrannen nicht erreichen, um ihn zu erschrecken, für ihn lautete es wie eine süße Musik. Und die Menschen scharen sich um den Dichter und sagen ihm: sing bald wieder, das will sagen, mögen neue Leiden deine Seele martern, und mögen die Lippen fernerhin gebildet sein wie zuvor; denn der Schrei würde uns bloß ängsten, aber die Musik, die ist

lieblich. Und die Rezensenten treten dazu, die sagen: das ist richtig, so soll es sein nach den Regeln der Ästhetik. Nun, das versteht sich, ein Rezensent gleicht auch einem Dichter auf ein Haar, nur hat er nicht die Qualen im Herzen, nicht die Musik auf den Lippen. Sieh, darum will ich lieber Schweinehirt sein auf Amagebro und verstanden sein von den Schweinen, als Dichter sein und nicht verstanden sein von den Menschen“ (Ent./Od. II, 311).

So ist sie der Tyrann, der ihn grausam straft, ihn quält, ihn auf einem langsamen Feuer martert. Sie hat ja ihn zu einem Dichter gemacht, zu einem „unglücklichen“ Menschen, der tiefe Qualen in seinem Herzen birgt, dessen Lippen aber so gebildet sind, daß, indem der Seufzer und der Schrei über sie ausströmen, diese wie eine schöne Musik lauten. Jetzt martert sie ihn mit „neuen Leiden“, ihrer Verheiratung, um seine Lippen so zu bilden, daß jeder Schrei, der über sie ausströmt, wie die Musik, wie die Liebe lautet. Die Qualen seines Herzens hört sie nicht, was sie hört, ist nur die Musik auf seinen Lippen — seine Liebe zu ihr — er hat ja immer für sie „einen Dichter in Bereitschaft“, der ihr sagt: „daß das, gerade das (was sie getan) das Schönste, Dichterischste sei“.

Er dankt ihr, daß sie ihm den „einen Wunsch“ erfüllt hat, auf den alle seine „Grausamkeit hinzielte“, daß sie sich mit Schlegel verheiratete, und unmittelbar daran anschließend fährt er fort: „O habe Dank, Dank für jene Zeit, da Du mein warst; Dank für alles, was ich Dir schulde; habe Dank, Du mein bezaubernder Lehrmeister, für Deine Kindlichkeit, die mir zur Lehre ward; Dank für das, was ich gelernt, wenn nicht von Deiner Weisheit, so von Deiner Liebenswürdigkeit. Habe Dank, Du liebliche Lilie, Du kleines Vögelchen, Du mein Sehnen, auch für Deine Tränen, die mächtig zu meiner Entwicklung beigetragen, hab Dank — doch wozu die vielen Worte, mein Leben hat es ausgedrückt: sie ist die einzige, die ich je geliebt; und dadurch, daß sie sich verheiratete, ward sie mir zu demjenigen Menschen, dem ich die größte Dankbarkeit schulde — — — Es ist meine Überzeugung, daß nun der Augenblick gekommen sei, da es Dir von Nutzen sein kann, diese lautlosen Schriftzüge zu lesen, meine Stimme wirst Du nicht zu hören bekommen“ (Br. u. Aufz. 103, 104, Entwürfe zu Briefen).

So sucht Kierkegaard, indem er die Bedingung der strengen Überwachung seines Verhältnisses zu seiner ehemaligen Braut von Schlegel verlangt, die Qual des Schmerzes, der „Grausamkeit“ der Geliebten, ihrer Lieblosigkeit zu ihm wiederzuerleben: indem er es tut, verwandelt er den Schmerz der Strafe in eine Lust, den Opferkranz in einen Brautkranz, den Seufzer, den Schrei, die Aggression in eine „süße Musik“, in Liebe.

Wie sein Freund, das Echo, gibt er sich, indem er diese Bedingung Schlegel

aufstellt, seinem Kummer, „den er liebt", immer wieder hin. „Was mich betrifft", schreibt Kierkegaard in seinen Aufzeichnungen in einem Abschnitt, den er „Abrechnung" nennt, „so gilt für mein ganzes Leben dasselbe Gesetz, das auf allen entscheidenden Punkten wiederkehrt: Wie jener General, der selbst kommandierte ‚gebt Feuer!' und darauf erschossen wurde, so habe ich auch allezeit selbst kommandiert, wenn mir eine Wunde geschlagen werden sollte. Das Gefecht selber jedoch, das sie zu liefern hatte, war eines im großen Stile und bewunderungswürdig. Ich gab ihr gewissermaßen den Bogen in die Hand, legte selber den Pfeil darauf und zeigte ihr, wie sie zielen sollte; mein Gedanke — und das war Liebe — war der, entweder werde ich der Deine, oder dann sollst Du mir so tiefe Wunden schlagen, daß ich, obgleich von Dir getrennt, doch der Deine bleibe" (Br. u. Aufz. 111).

Und nun erlebt Kierkegaard wieder eine Versagung — sein Wunsch, ein freundschaftliches Verhältnis mit seiner ehemaligen Braut anzuknüpfen, wird ihm nicht erfüllt. Er bekommt eine abschlägige Antwort von Schlegel. „Ich erhielt vom Hochverehrtesten als Antwort", erzählt Kierkegaard, „ein moralisierendes Indignationsschreiben, dem mein uneröffnet gebliebener Brief an sie beigelegt war" (Br. u. Aufz. 101).

Trotz dieser erneuten schmerzlichen Enttäuschung, den tiefen „Wunden", mit denen er wieder geschlagen wird, bleibt er doch „der Seinige", wenn er auch der Seine nicht werden konnte — er gibt seine Liebe zu seiner Geliebten nicht auf: „In der Regel wird eine Frau so gestellt sein", schreibt er in einem an Schlegel gerichteten Brief, „daß es innerhalb ihrer Ehe bloß den Unterschied gibt zwischen dem Alltagskleid, welches täglich, und dem Feiertagsgewand, das bei den einzelnen feierlichen Gelegenheiten in Gebrauch ist. Dieses außerordentliche Mädchen aber wird sich darin von anderen, gewöhnlichen, unterscheiden, daß sie außer dem Alltagskleid ihrer Ehe einen kostbaren Staat ihr eigen nennt, der Berühmtheit und historischer Bedeutung feiertägliches Gewand, welches ich schon in Bereitschaft halte für sie, wenn sie einmal gestorben sein wird . . . Was ich ihr ursprünglich gelobte und bis jetzt gehalten habe, wenn auch auf verschiedene Weise, je nachdem es die Fürsorge für ihr zukünftiges Wohl erheischte, das werde ich auch fernerhin halten: ihrer zu gedenken! In diesem Leben wird sie Ihnen angehören; in der Geschichte wird sie mir zur Seite gehen; in der Ewigkeit wird es Ihnen ja nichts anhaben können, daß sie auch mich liebt . . ."

(Br. u. Aufz. 108, 109). In seinen Tagesaufzeichnungen wiederholt er denselben Gedanken: „Geliebt worden ist sie. Mein Dasein soll unbedingt ihr Leben akzentuieren, auch was ich als Schriftsteller geleistet habe, bloß als ein Monument zu Ehre und Preis für sie angesehen werden. Ich nehme sie mit mir in die Geschichte. In meiner Schwermut habe ich ja nur den einen Wunsch gehabt, sie zu beglücken: hier nun ist es mir nicht versagt; hier gehe ich an ihrer Seite; einem Zeremonienmeister gleich führe ich sie im Triumph und sage: Machen Sie gefälligst Platz für sie, für unser ‚herzliebes kleines Reginchen'" (Br. u. Aufz. 113).

Alle seine Schriften widmet er seiner ehemaligen Braut und seinem Vater. Es findet sich in Kierkegaards hinterlassenen Papieren neben dem Brief an Schlegel ein versiegeltes Billett mit der Aufschrift: „Ein letzter, auf ‚sie bezüglicher' Schritt November 1849":

„Es ist mein unveränderlicher Wille, daß nach meinem Tode die Schriften ihr und meinem verstorbenen Vater dediziert werden. Sie soll der Geschichte angehören. S. K." (Br. u. Aufz. 110).

Das Dasein gab ihm durch die „Großmut" der Geliebten, was er mehr liebte, ihn „selbst". „Dieses Selbst, das ein anderer nicht von der Landstraße auflesen möchte", besitzt er wieder. In der Selbsttätigkeit der dichterischen Produktivität, die für ihn „ein Ersatz der Liebe" ist, findet er die Befriedigung seiner Liebe zu seiner Braut und zu seinem Vater.

„Er (der junge Mann)", erzählt Kierkegaard, „hatte ungewöhnlich viel Geist, insbesondere Phantasie. Sobald seine Produktivität in ihm erwacht war, hatte er für das ganze Leben genug. Er mußte nur sich selbst richtig verstehen; mußte sich darauf einschränken, zu seinem eigenen Vergnügen mit dem Instrument seines Geistes Hausmusik zu machen. Das ist der vollkommenste Ersatz für alle Liebe, bringt nicht in die Fatalitäten der Liebe hinein und hat doch eine sprechende Ähnlichkeit mit dem Schönsten in der Seligkeit der Liebe" (W. 169). „Der berauschende Trank bietet sich mir wieder dar. Schon atme ich seinen süßen Duft ein, schon vernehme ich seine schäumende Musik: doch erst eine Libation für sie, die eine Seele rettete, die in der Einsamkeit der Verzweiflung saß! Gepriesen sei weibliche Großmut / Es lebe der Flug der Gedanken; es lebe die Lebensgefahr im Dienste der Idee . . ., es lebe der Tanz im Wirbel des Unendlichen; es lebe der Wellenschlag, der mich hinunterwirft in die Tiefe des Abgrunds; es lebe der Wellenschlag, der mich hinaufschleudert über die Sterne" (W. 200). „Es lebe das Posthorn! Das ist mein Instrument! Es liegt ja eine unendliche Möglichkeit von Tönen in einem Posthorn . . . Gepriesen sei das Posthorn! Das ist mein Symbol. Die alten Asketen ließen

sich durch einen Totenkopf auf dem Tisch daran erinnern, was es mit dem Leben eigentlich auf sich hat; mir leistet diesen Dienst das Posthorn auf meinem Tisch. Es lebe das Posthorn!" (W. 163).

Die „schäumende Musik", die „erste Libation" gilt nicht nur seiner Geliebten, ihrer „weiblichen Großmut", sie gilt auch seinem Vater. Zur Erinnerung an die Worte seiner Braut, die sie ihm in der Abschiedsstunde sagte: „wie sie es ihm ihr ganzes Leben danken würde, wenn sie bei ihm bleiben dürfte, wenn sie auch bloß in einem kleinen Schränkchen wohnen sollte!", hatte er sich eins extra machen lassen, und zwar ohne Regal. In ein solches legte er stets zwei Exemplare seiner Schriften, eines für sie und eines für sich selber:

„Ihr und meinem verstorbenen Vater — der edlen Weisheit eines Greises und eines Weibes liebenswürdigem Unverstand, die meine Lehrmeister waren, sollen meine sämtlichen Bücher gewidmet sein" (Br. u. Aufz. 87).

Und obwohl Kierkegaard ein „Posthorn zur gefälligen Benützung" hat und zu seinem eigenen Vergnügen mit dem Instrument seines Geistes Hausmusik, die den vollkommensten Ersatz für alle Liebe bringt, macht, leidet er dauernd und ist tief unglücklich.

„Der Idee gehöre ich", sagt er. „Wenn sie mir winkt, folge ich; wenn sie mir ein Stelldichein gibt, bin ich zu jeder Tages- und Nachtzeit zur Stelle. Niemand ruft mich zum Mittagessen; niemand wartet auf mich mit dem Abendbrot. Wenn die Idee ruft, verlasse ich alles / weil ich nichts zu verlassen habe. Ich kann meiner Idee treu sein, ohne jemand durch Untreue zu betrüben . . . Wenn ich von dem Stelldichein mit der Idee heimkehre, liest niemand in meiner Miene, untersucht niemand mein Aussehn" (W. 200).

„Zu reisen verlohnt sich freilich nicht der Mühe: daß es Wiederholung nicht gibt, davon kann man sich überzeugen, ohne sich von der Stelle zu rühren. Wir fahren ja dahin wie ein Strom / auch ohne Eisenbahn, wenn man ganz ruhig in seiner Stube sitzt. Aber daran eben soll mich alles erinnern; und deshalb soll mein Diener die Livree eines Postillons tragen . . . Fahr' wohl, du reiche Hoffnung der Jugend, fahr' wohl! . . . Fahr' wohl, du männliche Kraft! Was trittst du so stark auf die Erde? Du trittst ja doch bloß auf eine Einbildung! Fahr' wohl, du siegreicher Vorsatz! . . . Fahr' wohl, du Schönheit des Waldes! Als ich mich nach dir umsah, warst du verwelkt! Und du flüchtiger Fluß, fließe nur zu! Du bist ja der einzige, der weiß, was er will; denn du willst ja nur dahin fließen, um dich im Meer zu verlieren, das du nicht voller machst! . . . Spiele nur weiter, du Schauspiel des Daseins, wo man nichts wieder bekommt, das Leben so wenig wie das Geld! Warum kam niemals jemand von den Toten

zurück? Weil das Leben nicht so zu fesseln weiß, wie der Tod das kann; weil das Leben nicht so überreden kann, wie der Tod überredet. Ja, der Tod überredet so gründlich, daß noch niemals jemand ihm ein Wort einzuwenden hatte; daß noch niemals jemand sich zurücksehnte nach den Überredungskünsten des Lebens. O Tod, du k a n n s t überreden" (W. 163, 164).

„Zu anderen Zeiten bin ich stiller", erzählt Kierkegaard, „. . . dann sitze ich zusammengesunken wie eine alte Ruine da und schaue alles. Da ist mir, als wäre ich ein kleines Kind, das umhergeht und in der Stube kramt oder mit seinem Spielzeug in einem Winkel sitzt. Dann wird mir so seltsam zumute. Ich kann nicht verstehen, was die Älteren so leidenschaftlich macht, ich kann nicht klug daraus werden, um was sie sich streiten; und doch muß ich immer wieder lauschen. Dann glaube ich, daß es böse Menschen sind, die Hiob all den Kummer gemacht haben / wie diese seine Freunde, die sich zu ihm setzen, nur um ihn anzubellen. Dann muß ich laut weinen; eine unaussprechliche Angst vor der Welt und dem Leben und den Menschen und allem preßt meine Seele zusammen" (W. 188).

Das Leben konnte Kierkegaard nicht mehr fesseln, er konnte den Kummer, den die „bösen" Menschen ihm gemacht haben, das „Anbellen" der Freunde nicht mehr ertragen, der „Überredendste der Überreder", der Tod, überredete ihn gründlich — er stirbt in seinem 43. Jahre.

Wie jener Liebhaber im Volksliede wollte Kierkegaard die Wiederholung und fand sie auch: „Als Nonne mit abgeschnittenem Haar und bleichen Lippen — er weinte die ‚hellen Tränen' und sein Herz brach ihm entzwei." Er hat die Wiederholung gewollt, er bekam sie auch und „die Wiederholung schlug ihn tot".

9. Schluß

„Furcht und Zittern" (dialektische Lyrik) und „Die Wiederholung" (ein Versuch in der experimentierenden Psychologie) bringen, wie wir gesehen haben, das seelische Leben Kierkegaards zum Ausdruck, und geben die Möglichkeit, seine inneren Konflikte und Kämpfe eingehend zu untersuchen, ihre Gründe und Ursachen festzustellen.

Als Kind ist Kierkegaard bei Belauschung des väterlichen Schlafzimmers Zeuge der Urszene geworden — er hatte eine große Erschütterung dabei erlebt, eine gewaltige Enttäuschung an der Elternliebe: daß die Mutter den Vater und nicht ihn liebt, daß der Vater ihm die Liebe der Mutter wegnimmt. Durch diese Enttäuschung an der Mutterliebe wird seine Liebe an die Mutter fixiert. Zu gleicher Zeit führt diese Versagung an der Elternliebe zur Verwandlung seiner Liebe in Haß gegen sie, zu einer ambivalenten Einstellung zu ihr. Diese Enttäuschung wird durch das schlechte Verhältnis der Eltern

in der Identifizierung mit ihnen verstärkt. Es entsteht bei Kierkegaard ein Konflikt zwischen Inzest- und Aggressionswünschen und der sie verbietenden höheren Instanz des Über-Ichs, ein Konflikt, der zur Verdrängung der verpönten Triebe führt: Es bildet sich in dem Unbewußten die Phantasie, in der sich der Wunsch, die Mutter wie Vater sexuell zu besitzen, realisiert, ein Zwang in der Identifizierung mit dem Vater, die Urszene zu wiederholen, die Befriedigung der Liebe zur Mutter wie der Vater zu erleben, ein Wiederholungszwang, dem Kierkegaard unterliegt, von dem er sich nicht freimachen kann. Er kann nicht „wie andere Leute" sein, er kann nicht anders als in „steifen Stiefeln" gehen, er will nicht „ohne Luxus der Prinzipien leben". So ist er ein „Opfer seiner Phantasien für die Prinzipien" geworden, so bemächtigte sich seiner die „Idee der Wiederholung", so entstand seine Krankheit — die Zwangsneurose.

Diese Enttäuschung an der Mutterliebe macht ihn tief unglücklich, er trauert um den Verlust des Liebesobjektes, fühlt sich ungeliebt, verlassen, kastriert. „Der Vordergrund meines ganzen Lebens ist überhaupt in die dunkelste Schwermut und in die Nebel des tiefsten brütenden Elends gehüllt", erzählt er, „so daß es kein Wunder ist, daß ich so war, wie ich war . . ." „. . . Eine solche primitive Schwermut, eine so ungeheuere Mitgift von Traurigkeit und das im tiefsten Sinne Traurige, ein Kind zu sehen, das von einem schwermütigen Greise erzogen ist . . . Zart, schmächtig und schwach, leiblich beinahe in jeder Hinsicht der Bedingungen beraubt, um, mit anderen verglichen, auch für einen ganzen Menschen gelten zu können, schwermütig, seelenkrank, auf manche Weise tief und ganz verunglückt" (B. d. R. 77). „. . . In meinem Innern zerrissen, wie ich war", schreibt Kierkegaard an einer anderen Stelle seiner Tagesaufzeichnungen, „ohne alle Aussicht, ein irdisches glückliches Leben zu führen . . . ohne alle Hoffnung auf eine glückliche und behagliche Zukunft — wie solche Hoffnung ganz natürlich aus dem ununterbrochenen Verlauf des häuslichen Familienlebens hervorgeht und darin liegt" (B. d. R. 75).

Er fühlte sich „wie einer, dem das Rückgrat geknickt ist, so daß er seinen eigenen Körper nicht mehr tragen konnte". Die in das Unbewußte verdrängten Haß- und Rachegefühle gegen die Mutter, „die ihm seine Ehre und Stolz", seine Männlichkeit nimmt, ihn zum „Krüppel", zur „Mißgestalt" macht, finden ihre Befriedigung in der Einverleibung und der Kastration des Liebesobjektes: er nimmt sie in seine Existenz auf, nimmt ihr ihre partes weg, wird dabei selbst weiblich (homosexuell), kastriert sich selbst. Indem er sich selbst kastriert und quält, kastriert und quält er das ihm einverleibte Liebesobjekt, macht es zu einem „Krüppel", zu einer Mißgestalt. In der

Einverleibung des Liebesobjektes also, in der Selbstquälerei, die dem einverleibten Liebesobjekt gilt, findet Kierkegaard die Befriedigung seiner Haß- und Rachegefühle an der Geliebten. Es sind die bekannten Mechanismen der Melancholie. So gesellt sich bei Kierkegaard zu der Zwangsneurose noch eine andere schwere Krankheit, „die Schwermut" — die Depression. Er trauert um den Verlust des Liebesobjektes, das ihm durch die Untreue verloren gegangen ist und rächt sich an ihm für diese Untreue. Diese Befriedigung der Rachegefühle, die mit Lust verbunden ist, macht ihm seine Schwermut angenehm. Er klagt über sein Unglück: „Es kommt mir vor, als wäre ich ein Galeerensklave, mit dem Tode zusammengekettet; so oft das Leben sich rührt, rasselt die Kette, und der Tod läßt alles verwelken — und dies geschieht jede Minute." Und zu gleicher Zeit ist er mit seinem Unglück zufrieden: „Ich habe in dieser Schwermut doch die Welt geliebt, denn ich habe meine Schwermut geliebt. Alles hat mir dazu geholfen, mir das Verhältnis höher zu spannen: ihr Leiden, alle meine Anstrengung" (B. d. R. 80)

Diese Befriedigung der Rache ist für ihn ein Ersatz der Liebe, ein Trost, das Einzige, was er noch haben, was ihn noch halten konnte; darum konnte er, obwohl er wußte, daß es sich bei ihm um eine Krankheit, um Phantasien und Einbildungen handelt, von den „Fesseln" der Depression sich nicht befreien: „Und so bin ich, während die ganze Welt mich nicht binden kann, doch gebunden und wüte in meinen Fesseln, und ich bin mit einer Fessel gebunden, die unwirklich und doch das einzige ist, was halten kann; gleichwie die Fessel, mit der der Fenriswolf gebunden wurde, aus Sachen geflochten war, die nicht da waren. Und die doch die einzige Fessel waren, die das Untier zu halten vermochten, so bin ich mit den unwirklichen und doch wirklichen Fesseln meiner finsteren Einbildungen gebunden."

Und im Jahre 1840 schreibt er in sein Tagebuch: „Die meisten klagen darüber, daß die Welt so prosaisch ist, daß es im Leben nicht so wie in Romanen zugeht, wo die Liebenden so glücklich sind; ich klage darüber, daß es im Leben nicht so wie in Romanen zugeht, wo man mit hartherzigen Vätern zu kämpfen, Jungferngemächer aufzusprengen und gegen Klostermauern anzustürmen hat. Ich habe nur mit den bleichen, blutlosen, zählebigen nächtlichen Gestalten zu kämpfen, denen ich selbst Leben und Dasein gebe" (B. d. R. 80).

Kierkegaard hat in das Verhältnis zu seiner Braut die Erinnerung an das Verhältnis zu seiner Mutter aufgenommen und dadurch das Verhältnis zu jener zerstört. Was er suchte, war die Wiederholung, die Wiederholung seiner Kinderphantasie: die Mutter wie der Vater zu besitzen, mit ihr, wie der Vater, geschlechtlich zu verkehren. Was er suchte, war also die Wieder-

holung der Realisierung seiner Liebe zur Mutter, nicht mehr aber in der Phantasie, sondern in der Ehe, in der Wirklichkeit. In der Identifizierung seiner Braut mit der Mutter, seiner selbst mit dem Vater, wollte Kierkegaard in der Ehe seine Inzestwünsche realisieren, die Urszene wiederholen, die „Möglichkeit der Wiederholung experimentell feststellen". Er durfte aber seine Liebe in der Ehe nicht realisieren . . . „Und er streckte seinen Arm danach und ergriff es, allein er konnte es nicht behalten, es war ihm geboten, allein er konnte es nicht besitzen . . . Und seine Seele war der Verzweiflung nahe, er zog aber größeren Schmerz, es zu verlieren und aufzugeben, dem geringeren, es mit Unrechten zu besitzen, vor; oder besser gesagt, er wählte den geringeren Schmerz: es zu entbehren, statt des größeren: es in Unfrieden seiner Seele zu besitzen" (Br. u. Aufz. Anno 1842, 20).

Zu dem Inzestverbot gesellt sich in der Identifizierung der Braut mit der Mutter die Übertragung der unbewußten Haßgefühle gegen sie — die psychische Impotenz. So war Kierkegaard gezwungen, infolge des Inzestverbots und seiner Aggressionen gegen seine Braut die Verlobung mit ihr aufzugeben.

Die ganze öffentliche Meinung lehnt sich gegen ihn auf; man beschuldigte und verurteilte ihn dafür. „Wie ging es zu, daß ich schuldig wurde? Oder bin ich nicht schuldig? Warum werde ich dann in allen Zungen so genannt? . . . Ich lasse jeden fragen und frage jeden, ob ich einen Vorteil davon gehabt habe, daß ich mich selbst und ein Mädchen unglücklich machte! ‚Schuld' / was soll das heißen? Ist das Hexerei? Weiß man nicht mit Bestimmtheit, wie es zugeht, daß ein Mensch schuldig wird? Will mir keiner antworten? . . . Konnte ich im voraus wissen, daß mein ganzes Wesen eine Veränderung erleiden, ich ein anderer Mensch werden sollte? Brach vielleicht nur hervor, was zuvor schon dunkel in meiner Seele lag? Aber wenn es dunkel lag, wie konnte ich es dann voraussehen? Aber wenn ich das nicht konnte, dann bin ich ja unschuldig! Wenn ich einen Nervenschlag bekommen hätte, wäre ich dann auch schuldig gewesen?" (W. 183, 184).

Auch der Vater seiner Braut stellte an ihn die Forderung, seine Tochter zu heiraten. „Es wird ihr Tod, sie ist ganz verzweifelt", sagte er zu ihm. „Ich bin ein stolzer Mann, es fällt mir schwer; aber ich bitte Sie, brechen Sie nicht mit ihr" (Rapport Kierkegaard über s. Verh. zu „ihr", St. 464).

Einen Brief, den Kierkegaard ihm geschrieben, erhielt er uneröffnet zurück; also auch der Vater verurteilte ihn für seinen Bruch. Dieselbe Forderung stellte an ihn seine Braut, indem sie ohne ihn nicht leben, sich von ihm nicht trennen, bei ihm bleiben wollte: „Naturen, wie Gloster, kann man nicht dadurch retten", sagt Kierkegaard, „daß man sie in eine Idee der Ge-

sellschaft hineinmediiert. Die Ethik hält sie eigentlich nur zum Narren; wie es ja Hohn auf Sara sein würde, wenn sie zu ihr sagen wollte: Weshalb drückst du nicht das Allgemeine aus und verheiratest dich? Naturen der Art stehen von Grund aus im Paradox; und sie sind keineswegs unvollkommener als alle anderen Menschen, nur daß sie entweder verloren gehen in dem dämonischen Paradox oder erlöst werden in dem göttlichen Paradox" (F. u. Z. 100).

Es ist die Ethik, der Vater und die Mutter, die von ihm verlangen, daß er heiratet, daß er „das Allgemeine ausdrückt". Heiraten kann er aber infolge des Inzestverbotes nur, wenn er auf die Inzestliebe verzichtet — heiraten bedeutet also, das Opfer zu bringen, seinen Isaak, „das Beste", sein „teuerstes Kleinod", die Geliebte, die Mutter opfern, sie „zermalmen", lebendig begraben werden, aufhören zu existieren, sich kastrieren. Und es steigen bei Kierkegaard Zweifel auf, ob der Schmerz, den der Vater ihm antut, indem er das Opfer von ihm verlangt, ob dieser Schmerz „eine Gabe", eine Wohltat des Gottes der Liebe ist — ist es keine Wohltat, keine Gabe, so liebt ihn der Vater nicht, er straft ihn grausam, er haßt ihn. Er zweifelt also an der Liebe des Vaters, er zweifelt, ob der Vater ihn liebt oder haßt. Es sind die bekannten Zweifel des Zwangsneurotikers, die für die Zwangsneurose so charakteristisch sind. Von dem Vater weiß er aber, daß er ihm die Liebe der Mutter wegnahm, ihn schlecht behandelte, ihn „der stillen Verzweiflung" übergab, ihn nicht liebte, ihn nicht verstand — der Vater verstand nicht, daß er an dem Dämonischen keine Schuld trägt, daß es nicht seine Schuld ist, daß er zum „bösen Dämon", zu Richard III. wurde. Schuld daran sind „die natürlichen Verhältnisse", an denen er „Ärgernis nahm", und das Dasein, das ihn stiefmütterlich behandelte — sie haben ihn „desorientiert" — ihn „außer dem Allgemeinen gestellt". Was er tat, war nur Liebe. „Ist das nicht Liebe, daß ich Tag und Nacht an sie denke? Daß ich mein Leben dran setze, sie zu retten? . . . *Aber ich habe sie, habe die Sprache, das Menschengeschlecht, jedes äußere Zeugnis gegen mich, habe nichts, worauf ich mich berufen, worauf ich mich stützen könnte. Ich liebe sie. Aber ist das Liebe, antwortet sie, und alle mit ihr und die Sprache,* daß man die Geliebte verläßt? . . . Sieh! Das habe ich nicht ertragen können; das kann ich nicht ertragen . . . Ich kann nicht *sagen*, daß ich sie liebe. *Wer würde mich verstehen? Wer würde mir glauben?* Meine Liebe kann nur erschlossen werden aus den Leiden, die ich leide" (St. 207, 208). Der Vater ist der Richterstuhl, der ihn verurteilt, der an ihn die Vorstellung der „moralischen Depravation" knüpft. Das Opfer, das er von ihm verlangt, ist keine „Wohltat", keine „Gabe", es ist

eine Strafe: „Lassen sollst du sie! Dies ist deine Strafe." Es ist der böse Vater, der ihn grausam straft.

So kommt Kierkegaard in das Paradox hinein[1]. „In welchem Verhältnis steht die dementia zur Genialität?" fragt er. „Das Genie ist, wenn ich mich so menschlich ausdrücken darf, als Gegenstand einer göttlichen Vorliebe zugleich Gegenstand einer göttlichen Eifersucht. Das kommt in dieser fatalen dementia zum Ausdruck, unter der es also solches leidet. Dadurch ist es von Anfang an desorientiert im Verhältnis zu dem Allgemeinen und in ein Verhältnis zu dem Paradox gebracht, und kann nun bloß, wenn sich im Anprall gegen seine Schranken seine Allmacht als Ohnmacht erweist, entweder in verzweifelter Empörung gegen die Gottheit eine dämonische oder in demütiger Liebe zur Gottheit eine religiöse Beruhigung suchen. Hier liegen psychologische Aufgaben, denen man mit Freude, scheint mir, ein ganzes Leben opfern könnte; und doch hört man so selten ein Wort darüber" (F. u. Z. 101).

Als Kind fühlte sich Kierkegaard „als Gegenstand der göttlichen Vorliebe" — er war sich seiner „eminenten Klugheit", seiner Begabung bewußt (B. d. R. 77), zu gleicher Zeit war er „Gegenstand der göttlichen Eifersucht" — so war er noch als Kind in das Verhältnis zu dem Paradox gebracht, darum hatte er in seiner Kindheit so ein großes Interesse für „die schöne Erzählung": „Wie Gott Abraham versuchte, und wie dieser die Versuchung bestand, den Glauben bewahrte und zum zweitenmal wider Erwarten einen Sohn bekam."

Seine Genialität hat ihm verholfen, „Herr über seine dementia zu werden", hat ihn vor Geisteskrankheit bewahrt, konnte ihn aber vor der schweren Erkrankung, der Zwangsneurose und der Depression, nicht schützen.

Dieses Kindheitsverhältnis zu seinen Eltern bringt Kierkegaard in das Verhältnis zu seiner Braut hinein, dadurch wird er wieder in „das Verhältnis zu dem Paradox" gebracht. Das Paradox ist eine Prüfung. Was geprüft wird, ist die Liebe, die Liebe des Sohnes zu seinem Vater: ob der Sohn den Vater liebt, an seine Liebe glaubt. Das Absurde, was verlangt wird, ist, daß der Sohn den Vater, der ihn nicht liebt, nicht versteht, ungerecht verurteilt, grausam straft, daß er diesen Vater liebt, an das Absurde, an seine Liebe glaubt: credo quia absurdum. Gottes Liebe ist ihm aber „sowohl im direkten als umgekehrten Sinne inkommensurabel für die ganze Wirklichkeit" (F. u. Z. 30). Er kann

1) Die hier dargelegte Deutung der symbolischen Sprache des Unbewußten Kierkegaards, das sich der religiösen Ausdrucksweise bedient, schließt selbstverständlich einen anderen, rein religiösen Inhalt seiner Werke, der von großer philosophischer Bedeutung und Tragweite ist, nicht aus.

„die Bewegung des Glaubens", der Liebe, er kann das Absurde nicht machen, er „kann nicht die Augen schließen" und sich „vertrauensvoll in das Absurde stürzen", er kann sich, wie Hiob, unter die Strafe nicht beugen, wenn er es tun will, „windet sich ihm das Gehirn im Kopfe", es wird ihm „schwarz vor den Augen" und „ungeheure Angst" ergreift seine Seele — es ist ‚Furcht und Zittern' vor der Kastration, es ist die Kastrationsangst. Und Kierkegaard sucht „in verzweifelter Empörung gegen die Gottheit eine dämonische Beruhigung" zu finden: er heiratet nicht, bringt das Opfer nicht — er gibt seine Inzestliebe und seine Aggressionen nicht auf. Wie in der Kindheit, reagiert er auf die Liebesenttäuschung mit der Kastration und Einverleibung des Liebesobjektes und mit der Sublimierung seiner Inzest- und Aggressionstriebe. Durch den Salto mortale in die Geisteswelt erhebt er das Verhältnis zu seiner Braut in die Sphäre des Geistes — seine Liebe verklärt sich zur Liebe zu einem „ewigen Wesen". Er rächt sich an seiner Braut, indem er sie zu seiner Muse macht: sie hört auf, seine Geliebte zu sein. In der dichterischen Produktivität dagegen, indem er „zu seinem eigenen Vergnügen mit dem Instrument seines Geistes Hausmusik macht, das der vollkommenste Ersatz der Liebe ist", in der Selbstbefriedigung, die die Befriedigung der Liebe an dem von ihm einverleibten Liebesobjekt ist, findet er die Realisierung seiner Inzestliebe zur Mutter.

Die gesuchte Beruhigung in dem dämonischen Paradox findet Kierkegaard aber nicht. Er entbehrt, was er sich nicht gewähren konnte: die Realisierung seiner Inzestwünsche in der Wirklichkeit, er leidet auch aus Schuldgefühlen: er ist „ein Mörder", er hat „ein menschliches Leben auf dem Gewissen".

Dieses Leiden und diese Selbstquälerei sind die Strafe des Über-Ichs für die Inzestbindung und die Aggressionen; diese Strafe verwandelt das Unbewußte in eine Rache an dem einverleibten Liebesobjekt, darum kann Kierkegaard es nicht lassen, sich zu quälen. Seine gewaltigen Haßgefühle gegen seine Braut sucht er durch eine übergroße Liebe zu ihr zu kompensieren: er will seine Braut glücklich machen, sie mit einem anderen, mit Schlegel, verheiraten, und doch erwartet er von ihr, daß sie „des gleichen Sinnes ist", d. h. daß ihre Liebe zu ihm ebenso groß ist wie die seinige zu ihr, daß sie, wie er, auf den Augenblick wartet, bis ihnen „ihre Liebe erlauben wird, ihren Ausdruck in der Zeit zu geben". Sie entscheidet sich aber anders. Ihre Verheiratung ist ein harter Schlag für ihn, eine gewaltige Enttäuschung an ihrer Liebe, *eine Wiederholung der Enttäuschung an der Mutterliebe, die er bei der Belauschung der Urszene erlebte* — daß die Mutter nicht ihn, sondern den Vater liebte. Seine überschwängliche Freude über die Verheiratung der Geliebten ist eine Rache an ihr — diese Freude soll zum Ausdruck bringen, daß sie ihm als Liebesobjekt gleichgültig ist. Den

gleichen Sinn hat seine Forderung der scharfen Kontrolle seiner Beziehungen zu seiner ehemaligen Braut durch Schlegel, die zu gleicher Zeit eine ständige Erinnerung an die Untreue der Geliebten, also eine Selbstquälerei und eine Selbststrafe ist . . .

„Wie jener General, der selbst kommandierte ‚Gebt Feuer' und darauf erschossen wurde, so habe auch ich allezeit selbst kommandiert, wenn mir eine Wunde geschlagen werden sollte", sagt Kierkegaard. „. . . ich gab ihr (der Braut) den Bogen in die Hand, zeigte ihr, wie sie zielen sollte" — das ist „das Gesetz, das auf allen entscheidenden Punkten seines Lebens wiederkehrt" (Br. u. Aufz. 111).

Seinen Wunsch, selbst erschossen zu werden, weil ihm eine Wunde geschlagen wurde, gewährte ihm Schlegel nicht — er bekommt von ihm eine abschlägige Antwort auf seinen Vorschlag, die Beziehungen mit seiner Frau zu erneuern.

So wird Kierkegaard, wie Hiob, „gesegnet", er bekommt sich selbst doppelt": das erste Mal bekam er sich selbst, weil er „mehr liebte", als er Zeuge der Urszene geworden, das zweite Mal in der Wiederholung der Urszene in der aktuellen Situation. Seine Objekt-Libido verwandelt sich wieder in eine Ich-Libido, in die narzistische Liebe, in die Liebe zu sich selbst. „Tod und Hölle, ich kann von allem abstrahieren", sagt er, „aber nicht von mir selbst; ich kann mich selbst, nicht einmal wenn ich schlafe, vergessen" (B. d. R. 76).

Kierkegaard wußte, daß es für ihn richtiger wäre, zu heiraten und doch faßt er, weil er nicht anders konnte, den Entschluß, mit der Braut zu brechen, ihr „in der Idee" treu zu bleiben: „Mein Entschluß ist, daß ich alles daran setze, in Treue zu ihr den Ideen treu zu bleiben und meiner Geistesexistenz . . . Ich wäre vollkommener gewesen, wenn ich ihr hätte treu bleiben können; es wäre größer gewesen, wenn meine Geistesexistenz in das schlichte Leben der Familie sich hätte einfügen lassen; ich hätte dann das Dasein sicherer und leichter verstanden. Dieses Höchste bleibt mir also versagt" (St. 362).

Und er ist auch der Geliebten treu in der Idee geblieben. In der dichterischen Produktivität, die „der vollkommenste Ersatz für alle Liebe" ist, „in die Fatalitäten der Liebe" nicht hineinbringt und doch „eine sprechende Ähnlichkeit mit dem Schönsten in der Seligkeit der Liebe" hat, in der Selbstbefriedigung, in der Liebe zu sich selbst also und zu dem mit sich selbst identifizierten Liebesobjekt, der Mutter, in der geistigen Onanie findet Kierkegaard wieder die Befriedigung seiner Inzestliebe zu ihr.

„Die Stimme in seinem Innern", das Über-Ich, die Eltern verurteilen, strafen, quälen ihn dafür, machen ihn unglücklich — die Erinnerung an den

toten Vater, die Hand des Toten, die Hand der Lebendigen — der Mutter, töten ihn — und seine Liebe zu der Mutter („an einem Weibe darf man seine Rache nehmen") verwandelt sich in Haß und Rache, in Todeswünsche gegen sie, gegen das einverleibte Liebesobjekt, gegen sich selbst. So verwandelt das Unbewußte die Strafe des Über-Ichs in die Befriedigung der Rache, den Schmerz in eine Lust, darum konnte Kierkegaard das Leben nicht so fesseln, so überreden, wie der „überredendste Überreder", der Tod, es konnte, und der Tod überredete ihn auch „gründlich" — es war „die Wiederholung", die ihn totschlug.

So sehen wir, daß das philosophische Problem der Wiederholung das „höchste", das „wichtigste" Problem der Philosophie, eine symbolische Ausdrucksweise des Zwanges ist, die Inzestliebe zur Mutter zu suchen, ja, die Urszene zu wiederholen.

Und die religiöse Offenbarung, das Paradox, das Absurde ist das symbolisch ausgedrückte subjektive Erlebnis des Konfliktes zwischen den Inzestwünschen und der sie verbietenden Instanz des Über-Ichs.

Abkürzungen

Søren Kierkegaards Werke.
Unverkürzt herausgegeben von Hermann Gottsched und Christoph Schrempf. Eugen Diederichs Verlag in Jena.

B. 1/2. „Entweder — Oder" (1843) = *Ent./Od. I. II.*

B. 3. „Furcht und Zittern", dialektische Lyrik von J. de Silentio = *F. u. Z.*
„Wiederholung", ein Versuch in der experimentierenden Psychologie von Constantin Constantius (1843) = *W.*

B. 4. „Stadien auf dem Lebensweg" (1845) = *St.*

B. 5. „Der Begriff der Angst" (1844) = *B. d. A.*

Søren Kierkegaard „Die Tagebücher".
In zwei Bänden ausgewählt und übersetzt von Theodor Haecker. Brenner-Verlag Innsbruck.
Erster Band 1834—1848 = *Tag. I.*
Zweiter Band 1849—1855 = *Tag. II.*

„Søren Kierkegaards Verhältnis zu seiner Braut."
Briefe und Aufzeichnungen aus seinem Nachlaß.
Herausgegeben und mit einem Begleitwort versehen von Henriette Lund. Einzig autorisierte deutsche Übertragung von E. Rohr, Leipzig. Im Insel-Verlag 1904 = *Br. u. Aufz.*

Søren Kierkegaard „Buch des Richters".
Seine Tagebücher 1833—55 im Auszug aus dem Dänischen von Hermann Gottsched. Verlegt bei Eugen Diederichs, Jena und Leipzig, 1915 = *B. d. R.*

Inhalt